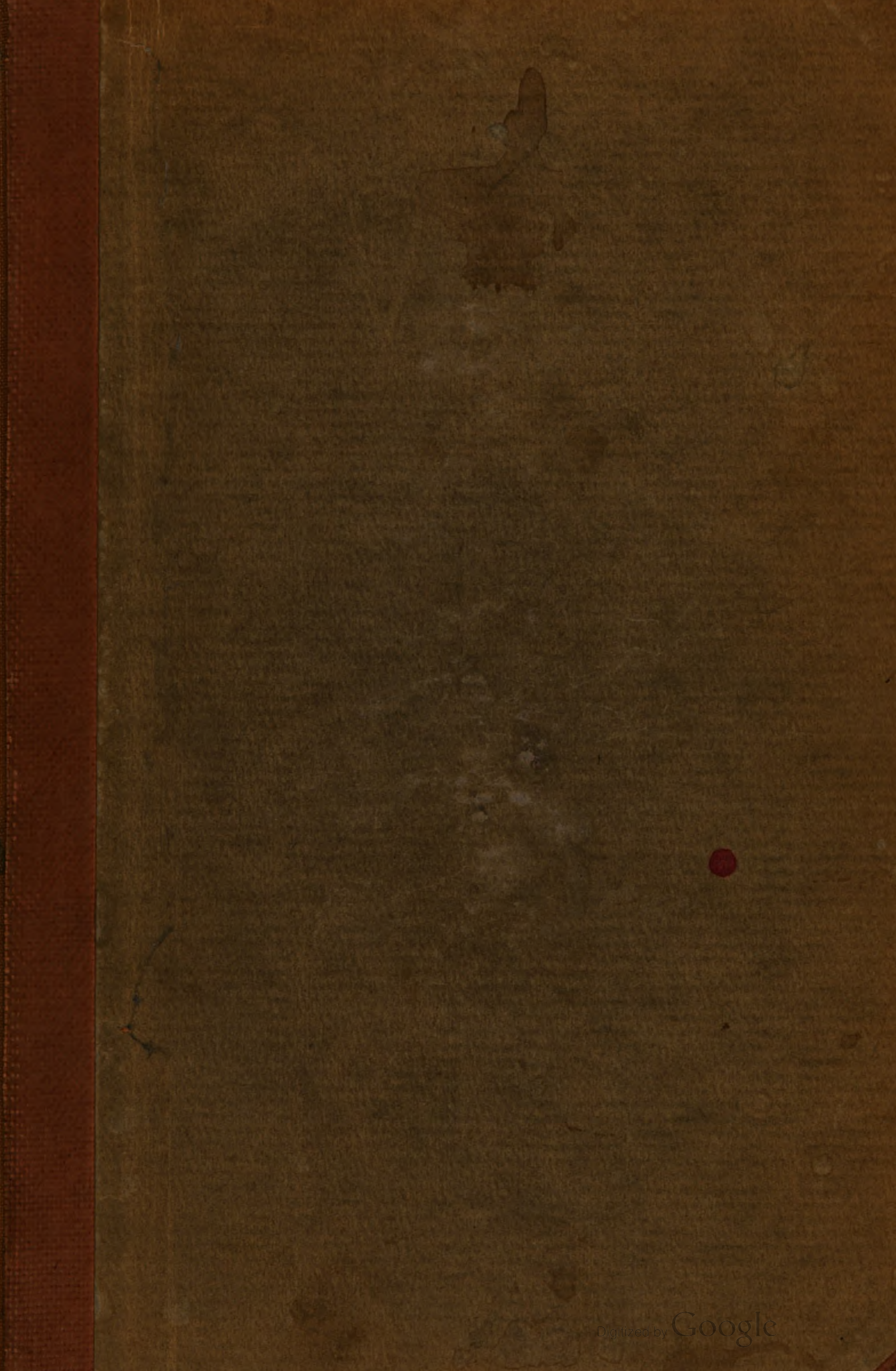
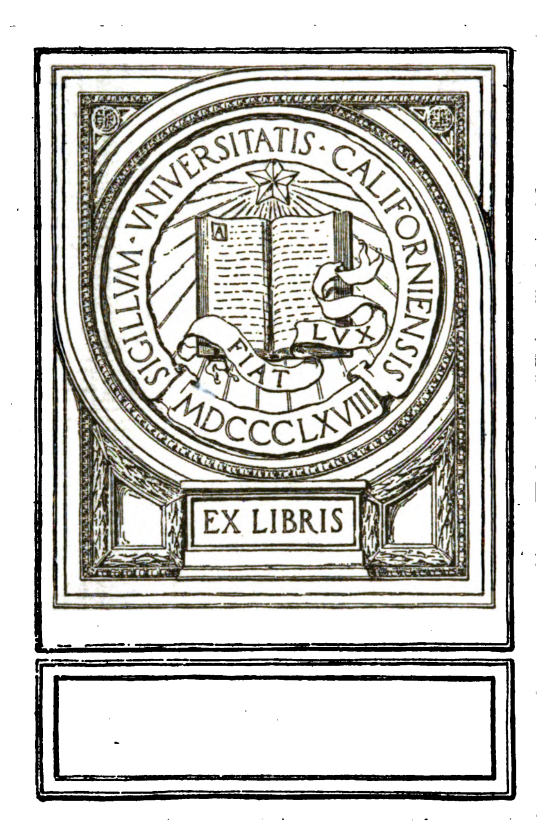
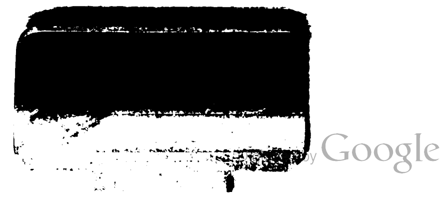





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



ABHANDLUNGEN UND AUFSÄTZE

VON

MAX SCHELER

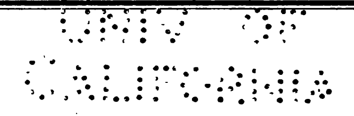
ZWEITER BAND



1 9 1 5
VERLAG DER WEISSEN BÜCHER
LEIPZIG

INHALT DES ZWEITEN BANDES

DIE IDOLE DER SELBSTERKENNTNIS.



DIE IDOLE DER SELBSTERKENNTNIS.

Vorbemerkung.

FRANZ Bacon schickte dem Teile seines Novum Organon, in dem er die positive Methodik der Erforschung der äußeren Natur entwickelte, ein negatives Lehrstück voraus, seine Lehre von den Idolen. Der »getrübte Spiegel« unseres Verstandes sollte — meint er — durch Kenntnis von natürlichen Neigungen zu Täuschung und Irrtum und durch resoluten Kampf gegen sie gereinigt werden. Eben das, was Bacon für die Sphäre der äußeren Wahrnehmung unternahm, soll im Folgenden für die Sphäre der inneren und Selbstwahrnehmung versucht werden. Es gibt vielleicht nichts, was für alle Art von Erkenntnis der seelischen Welt ein so prinzipielles Hindernis darstellt, als die von vielen Forschern und Philosophen der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit angenommene Meinung, daß innere Wahrnehmung im Gegensatze zur äußeren Wahrnehmung der Natur nicht täuschen könne, ja daß hier die Erlebnisse selbst mit evidentem und adäquatem Wissen von den Erlebnissen zusammenfielen.

Diese von Descartes stammende Lehre von einem Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung vor der äußeren, die eine der Grundlagen alles philosophischen subjektiven Idealismus und Egocentrismus ist, — gleichzeitig eine der Grundlagen jener falschen Art der Selbstgewißheit, die im Verlaufe des Aufbaues unserer Kultur insbesondere der Protestantismus zu einer berechtigten menschlichen Haltung zu machen suchte, und die für viele zum Stützpunkt für einen maßlosen Negativismus und Kritizismus gegen alles Sein außerhalb des Ichs — Gott, Natur und objektive Kultur — geworden ist, wird in Folgendem ihrer vermeintlichen Stützen beraubt werden. Im Gegensatze zu allem sogen. »Phänomenalismus« und Agnostizismus darf eine auf das Verfahren der phänomenologischen Wesensschau gegründete Philosophie behaupten, daß absolutes Sein in jeder Sphäre der Außen- und Innenwelt evident und adäquat erkennbar ist und alle faktische Geschiedenheit und Getrenntheit unseres Geistes von diesem Sein nicht in einer unabänderlichen Konstitution des erkennenden Geistes, sondern nur in prinzipiell überwindbaren Schwächen und Neigungen der menschlichen Natur beruht. Aber gerade wenn die phänomenologische Philosophie diesen Grundsatz, der die Metaphysik und mit ihr ein, absoluten Gegebenheiten zugewandtes Sein und Leben wieder in seine alten Rechte erhebt, erweisen zu können meint, so ist es

für sie doppelt geboten, die vielartigen Formen der Abgesperrtheit des Menschen (und des Menschen unserer Tage im besonderen), desgleichen die Gründe und Motive aller möglichen Täuschungsrichtungen im Blick auf Gott, die Außendinge und sich selbst eingehend und genau zu erforschen. Es gibt aber gegenwärtig keines dieser Absperrungssysteme des Menschen von den Sachen, das tiefer und stärker von ihm Besitz ergriffen hätte als jenes, das zwischen ihm und seiner Seele liegt. Die Lehre und der Glaube an die Untäuschbarkeit der inneren Wahrnehmung drückt diesem Elende auch noch den Charakter eines Zustandes mit »gutem Gewissen« auf. Und damit hemmt er eben am stärksten den Blick des Menschen in seine wahre Tiefe.

Aber auch als Beitrag zur Täuschungslehre überhaupt darf das Nachfolgende Verständnis erbitten. Der Begriff der »Täuschung« muß in einer Philosophie, die ihre Endergebnisse nicht rationeller Konstruktion verdanken will, sondern einem, dem puren Was (»Wesen«) der Welt zugewandten anschauenden Verhalten, eine ähnlich zentrale Rolle spielen wie der Begriff des »Irrtums« in den Systemen des Rationalismus. Ja, während die rationalistische Philosophie alle Täuschungen auf Irrtümer des Urteils und Schließens, schließlich aber sogar das Wesen der Täuschung auf das des Irrtums zurückzuführen suchte, wird sich für die intuitive Philosophie zei-

gen, daß **alle** Irrtümer durch Täuschungen fundiert sind, ja daß der Irrtum selbst noch (seinem Wesen nach) ein Grenzfall der Täuschung einer gewissen Art, nämlich eine Reflexionstäuschung ist, die sich beim Hinsehen auf die Ergebnisse unserer Denkakte einstellt[1]). Sowenig aber wie der philosophische Rationalismus, vermag der sensualistische Empirismus das Wesen der Täuschung zu verstehen. Die Täuschung hat in keiner ihrer Arten etwas mit dem puren Empfindungsmaterial zu tun, auf das sich ihr Objekt, das Phantom aufbaut. Beides sei an der Wahrnehmungstäuschung kurz gezeigt.

Das gesamte Feld der Wahrnehmungstäuschungen (und zwar der inneren und äußeren Wahrnehmung) hat seine Lage gleichsam **zwischen** dem eigentlichen Denken, der Urteils- und Schlußsphäre und den puren »Empfindungen«, die immer nur da oder nicht da sein können, desgl. in normaler oder anormaler Weise da oder nicht da, die wohl ein Anlaß zum Zustandekommen einer Täuschung sein können, nie aber als solche dasjenige sein können, worin die Täuschung und ihr Phantom bestehen. Würde der bekannte Satz des Aristoteles, es gäbe in sensu stricto keine »Sinnestäuschungen«, nur

---

[1]) Die ganze Bedeutung, welche der Begriff der Täuschung für die phänomenologische Philosophie gewinnt, ist in meiner demnächst bei M. Niemeyer (Halle a. d. S.) erscheinenden Arbeit: „Phänomenologie und Erkenntnistheorie", genauer auseinandergesetzt.

das eben Gesagte meinen oder der gleichsinnige Satz, die Sinne könnten als solche weder täuschen noch irren, so wäre er zu unterschreiben. Da aber Aristoteles die Folgerung daraus zieht, daß eben darum alle Täuschungen nur irrige Urteile seien, nur eben solche Urteile, die sich durch ihre Unmittelbarkeit von sonstigen Irrtümern (die z. B. durch falsches Schließen irrig sind) unterscheiden, so ist damit auch schon angezeigt, daß sein Satz falsch ist. Das Wesen der Täuschung ist eben der Tatbestand, daß anschaulich Etwas »gegeben« ist (also auch für alle möglichen Urteile und Schlüsse, ja selbst bloßen »Annahmen« gegeben), was »selbst nicht da ist«; darum hat die Täuschung mit »wahr« und »falsch«, die ganz und gar der Satz- und Urteilssphäre angehören, prinzipiell Nichts zu tun. Denn ist das Urteil dem Gegebenen angemessen, so ist es »wahr«, und es ist »falsch«, wenn es ihm widerstreitet. »Der Mond (als Sehding) ist eine goldene Scheibe am Nachthimmel,« ist — für eine gewisse Stufe der Daseinsrelativität des Gegenstandes — ein zweifellos wahrer Satz und dies ganz gleichgültig, wie A und B ihn (je nach Standort) sehen oder ob C blind ist und ihn überhaupt nicht sieht, oder ob D vermöge einer Farbenblindheit oder einer Einengung seines Gesichtsfeldes ihn anders sieht, als der Normale. Daß der Normale ihn als solche Scheibe sieht, das ist eine Folge nur davon, daß er eine solche

Scheibe ist. Es ist also nicht so, daß nur der Satz: »Ich sehe den Mond als goldene Scheibe« ein wahrer Satz wäre, nicht aber der Satz: »Der Mond ist eine solche Scheibe«[1]). Desgleichen kann über einen halluzinierten und illusionierten Gegenstand richtig und unrichtig geurteilt werden, und der Satz kann je nach seiner Angemessenheit an das Phantom »wahr« oder »falsch« sein. Der Unterschied von Wahrnehmungstäuschung und evidenter Wahrnehmung ist wohl ein Unterschied des Erkenntniswertes im Wissen, Kennen, Erkennen, hat aber mit dem Unterschied von »wahr« und »falsch« so wenig zu tun, daß ein Wesen, das sich nie in seiner Wahrnehmung täuschte, doch gleichzeitig in lauter irrigen Urteilen befangen sein könnte und umgekehrt ein Wesen, das in lauter Täuschungen lebte, fähig wäre, über alle von ihm vorgestellten Phantome wahre und richtige Urteile zu fällen[2]). Nicht minder scharf muß die Täuschung von einem anderen Maßstab, der gleichfalls ein Maßstab des bloßen Wissens, Kennens, Erkennens ist, aber ebensowenig mit wahr und falsch und mit Irrtum und rechtem Denken zu tun hat, geschieden werden: Ich meine den Maßstab der Adä-

[1]) Eine Täuschung wird die Wahrnehmung der »goldenen Mondscheibe« erst, wenn dieser Gegenstand als daseinsabsolut gegenüber dem betrachtenden Menschen in der Wahrnehmung gegeben ist.

[2]) Urteile sind richtig, wenn der Satz, den sie aussagen, »wahr« ist; dies hat zur Folge, daß der Satz dem Sachverhalt angemessen ist, über den des Urteil ergeht.

quation oder Inadäquation der Wahrnehmung. So wenig es möglich ist, den Unterschied von wahr und falsch (so wie es Spinoza z. B. wollte) auf Stufen der Adäquation einer intuitiven Erkenntnis zurückzuführen, so wenig auch die »Täuschung« und ihren Gegensatz die »Selbstgegebenheit«. »Adäquatio« bedeutet die Fülle dessen, was uns in einem Akte der Wahrnehmung (oder Vorstellung usw.) von einem Gegenstand gegeben ist. Sie ist von bloßer »Vollständigkeit« einer durch Wahrnehmung erfolgten Kenntnis einer Sache unterschieden, die nur auf die Menge der möglichen Seiten-Merkmale, Eigenschaften geht, die in eine Mehrheit von möglichen Wahrnehmungen der Sache eingehen können. Nun schließt aber eine Täuschung durchaus nicht in sich ein, daß, sei es weniger, Merkmale der wahrgenommenen Sache gegeben seien, als in einer die Sache treffenden Wahrnehmung; sei es daß der einzelne Wahrnehmungsakt weniger adäquat sei, als in diesem letzten Fall. Wer eine Wachsfigur für eine Dame hält, der kann durchaus alle Merkmale der Wachsfigur (oder beliebig viele) erfaßt haben — nur daß sie ihm eben als Merkmale der Dame gelten; er kann auch jedes Merkmal in beliebig großer Adäquation besitzen. Die Täuschung hebt sich auch dadurch von der Adäquationsstufe scharf ab, daß sie gegenüber der kontinuierlichen Steigerung und Abnahme der letzteren stets sprunghaft einsetzt

(wenn sie auch gleich ihrerseits wieder größer und kleiner sein kann). Ist damit die Abgrenzung der Wahrnehmungstäuschung nach oben (gegen die Denksphäre hin) generell vollzogen, so gilt für ihre Abgrenzung nach unten hin, daß sich eine Wahrnehmungstäuschung zwar auf Seh- und Hörtäuschungen usw. aufbauen kann, niemals aber eine solche ist. Andererseits sind auch Seh- und Hörtäuschungen echte Täuschungen; sie sind also gleichfalls von dem Bestande des Empfindungsmaterials (sowie seiner normalen oder anormalen Herkunft) ganz verschieden. Man scheidet also die echten Wahrnehmungstäuschungen von den bloßen (echten) Sinnestäuschungen. Daß z. B. der halb im Wasser liegende Stab als gebrochen erscheint, ist keine »echte« Wahrnehmungstäuschung, sondern eine (normale) Sinnestäuschung und zwar eine physikalisch bedingte. Denn nur das Sehding Stab ist gebrochen, nicht das haptische Stabding. Das Empfindungsmaterial ist dabei sowohl beim Sehding als beim haptischen Stabding ein streng normales. Denn die Täuschung ist physikalisch — durch Lichtbrechung — bedingt. Ebenso ist das Größersein der Vertikalen gegenüber der Horizontalen im Sehding eines gezeichneten oder aus feinen Stäben verfertigten Quadrats eine optische Sinnestäuschung, aber hier eine physiologisch bedingte. Denn nach Umdrehung des Quadrats um einen rechten Winkel wird die als

größer gesehene Strecke kleiner und die andere größer. Dagegen liegt eine echte Wahrnehmungstäuschung z. B. überall da vor, wo verschiedene Sinnesfunktionen gleichzeitig oder sukzessiv eben diejenigen Sinnesinhalte geben, welche der Täuschungsgegenstand, das Phantom und seine Beschaffenheit erwarten läßt. Dies ist z. B. der Fall, wo ein halluzinierter Stuhl auch, wenn er an der Lehne oder am Fuße angefaßt wird, den Form- und Tasteindruck einer Stuhllehne oder eines Stuhlfußes vermittelt. Hier nehmen wir ja nicht etwas objektiv Nichtexistierendes darum wahr, weil wir eine, sei es primär optische oder haptische Täuschung erleben, sondern wir erleben eine solche optische oder haptische Sinnestäuschung darum, weil wir ein solch Nichtexistierendes wie einen Stuhl wahrnehmend vor uns zu haben meinen. Innerhalb der Breite des Normalen sind in einem gewissen Sinne auch die bekannten Burmesterschen Täuschungen Wahrnehmungstäuschungen, obgleich hier die Täuschungsgegenstände für den Tastsinn nicht wie im obigen Falle beharren.

Was also auf den Namen einer Wahrnehmungstäuschung, wie sie beispielsweise die echte Halluzination darstellt, gar keinen Anspruch hat, das sind alle anormalen Empfindungen wie z. B. die entoptischen Farbenempfindungen, die sog. »sekundären« Empfindungen, die verschiedenartigen Nachbilder und Analoges. Gewiß können sie zum Stoff

von Täuschungen werden, insbesondere wenn sie jenseits der Breite des Normalen liegen; aber dies prinzipiell nicht anders wie alle Empfindungen, auch die normalen. Auch für die echtesten Halluzinationen andererseits pflegt irgend welcher Empfindungsstoff zu existieren, — so schwierig es im einzelnen Falle sein mag, ihn aufzudecken — nicht etwa nur für die Illusionen. Es gibt keine ausschließlich zentral bedingte Halluzination, d. h. eine solche, die nicht irgendeinen zentrifugalen Reizprozeß zur Mitbedingung hätte — auf welchen Umwegen immer, eventuell auch über die zentrale Sphäre hinweg jene zentrifugale Reizung zustande kommen mag.

Im Folgenden sei die Täuschungslehre nur soweit ausgeführt, als es sich um Täuschungen über seelische Erlebnisse handelt; und auch hier nur soweit, als die vornehmlichen Täuschungsrichtungen der inneren Wahrnehmung in Frage kommen. Eine Erweiterung der Betrachtung über die Sphäre der Täuschungen überhaupt, gibt neuerdings das an unsere Ausführungen anknüpfende Buch von H. Leyendecker: »Zur Phänomenologie der Täuschungen« (I. Teil), Halle 1913.

Es gibt ein dreifaches Interesse, das man an den Täuschungen über seelische Vorgänge — so wollen wir zunächst das vieldeutige Wort »Selbsttäuschungen« verstehen — nehmen kann. Einmal das

Interesse des Phänomenologen und Erkenntnistheoretikers, der zu sagen hat, was denn eine solche Täuschung im Unterschiede von einem Irrtum ist. Die unmittelbar gegebenen Tatsachen des seelischen Seins, ihre Erkenntnisart sowie die Stufen, in denen sie angeschaut, wahrgenommen, bemerkt, beachtet und schließlich in Urteilen begrifflich bestimmt werden, sind hier aufzuweisen. Diese Aufgabe gehört nicht zur Psychologie, sondern zur Theorie der Erkenntnis des Psychischen, die aller Psychologie analog vorhergeht wie die Theorie der Naturerkenntnis der Naturwissenschaft. Zweitens das Interesse des Psychologen, der die Täuschungen zu »erklären« sucht, indem er den Mechanismus ihrer Verwirklichung darlegt. Drittens das Interesse des Psychopathologen, für den es wichtig ist, zu wissen, welche seelischen Funktionen es sind, die bei den nicht normalen Selbsttäuschungen die Störung oder den Ausfall erlitten; ob dies bei den verschiedenen Arten, Halluzinationen und Illusionen z. B., schon das pure Empfindungsmaterial ist, oder die Funktion der Wahrnehmung und ihre Teilfunktionen, oder die mit deren Gehalt verschmelzenden Elemente des Sinnengedächtnisses oder die dazu tretenden reproduzierten Vorstellungen, oder erst die im Urteil liegende Funktion des Behauptens und Glaubens. Es muß analog für ihn von Interesse sein, zu wissen, welche Stufen der Einbildung z. B. eines Schmerzes

es gibt, wie etwa dem hysterischen Patienten sein objektiv nicht gegründeter Schmerz gegeben ist. Die Streitigkeiten, was Simulation ist und was nicht, z. B. bei der mit der Unfallgesetzgebung verbundenen traumatischen Neurose[1]), lassen sich nur schlichten, wenn es eine tiefer fundierte Morphologie der Selbsttäuschungen gibt, die mit ihrer Erklärung keineswegs zusammenfällt. Die Aufhebung von pathologischen Selbsttäuschungen durch den Arzt oder den Erzieher hängt mit der Erkenntnis, welche Funktionen der Erfassung eines Seelenvorgangs denn jeweilig gestört sind, aufs engste zusammen.

Ein noch weit tieferes und prinzipielleres Interesse scheint mir daher für den Psychotherapeuten mit unserer Frage verknüpft zu sein.

Ich sehe in den gegenwärtigen psychotherapeutischen Bestrebungen zwei Auffassungen des Zieles jeglicher psychotherapeutischen Hilfeleistung miteinander ringen, die sich ausschließen und auf grundverschiedene theoretische Vorstellungen über das Seelenleben zurückgehen. Die erste dieser Auffassungen könnte man bezeichnen als die des psychischen Chirurgen. Hiernach bedeutet Psychotherapie einen irgendwie zu machenden Eingriff in den kausalen Ablauf der psychischen Erlebnisse des Patienten mit der Endabsicht, sie in die Bahn einer

[1]) Siehe die folgende Abhandlung über »Die Psychologie der sog. Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel«.

normalen Verlaufsform zu zwingen. Alle Suggestionsmethoden beruhen zum Beispiel hierauf. Den theoretischen Hintergrund für diese Ansicht vom Ziele der Psychotherapie pflegt eine mechanistische Assoziationspsychologie zu bilden. Die zweite Auffassung kann man als die des Psychoanalytikers — oder wie ich lieber sagen will, da in der Schule, die sich diesen Namen gab, beide Auffassungen wirr durcheinandergehen — als die »Sokratische« bezeichnen. Hiernach ist es Endabsicht jeder Psychotherapie, den Patienten zur Einsicht über sich selbst, besonders seine tatsächlichen Erlebnisse der Vergangenheit zu führen, zur Einsicht in ihren Sinnzusammenhang, oder auch, ihn von »Selbsttäuschungen« frei zu machen. Mag zu diesem Ende auch wieder ein technisches Eingreifen in seinen seelischen Ablauf stattfinden z. B. auch Hypnose und Suggestion Anwendung finden, so stellt sich doch dieses Verfahren hier immer in den Dienst des Zieles, ihm hierdurch jene mangelnde Einsicht zu gewähren. Der kausale Eingriff in die Erscheinungen hat hier nicht den technischen Zweck, sie abzuändern, Teile zu unterdrücken oder neue einzusetzen, sondern einen analogen Zweck, wie ihn der Eingriff in die Natur gelegentlich des Experimentes hat, ein schon Vorhandenes schärfer und isoliert sichtbar und in seinen Zusammenhängen verständlich zu machen. Der theoretische Hintergrund dieses therapeutischen

Ideals aber ist eine Auffassung, nach der eine Art des »seelischen Krankseins« gar nicht in den real erlebten psychischen Vorgängen des Patienten, in ihrem Inhalt und in ihrem Ablauf selbst wurzelt, sondern nur in der Art und Weise, wie sie in den Funktionen der inneren und Selbstwahrnehmung aufgefaßt, unterdrückt und gedeutet, interpretiert und beurteilt werden; wie wir Stellung zu ihnen nehmen, und in welcher Weise und in welcher Art wir sie erkennen. Es sind Funktionsstörungen des Bewußtseins »von« den psychischen Erlebnissen, auf denen hiernach das seelische Kranksein beruht. Erst in diesem letzteren Zusammenhange gewinnt der Begriff der Selbsttäuschung seine volle und überragende Bedeutung. Denn die gesamte Psychotherapie ordnet sich dann letzten Endes in das Ziel ein, Selbsttäuschungen aufzuheben.

Zwei Dinge sind mit diesem Unterschiede der psychotherapeutischen Ideale nicht berührt: Die eindeutige Determination der psychischen Störung und ihr Verhältnis zu Störungen des Nervensystems und des Gehirns. Der Begriff der Selbsttäuschung und die Ansicht, daß es mannigfache Funktionen und Akte gibt, durch die wir die psychischen Vorgänge erfassen, zu Einheiten gliedern, deuten usw., enthält durchaus nicht, daß in diesem Sichtäuschen, also in dem anormalen Stattfinden dieser Funktionen ein Moment von Willkür liege. Vielmehr kann auch

nach dieser zweiten Ansicht alles streng determiniert vor sich gehen, wenn auch die Gesetzlichkeit der Funktionen von denen der psychischen Inhalte unterschieden werden muß. Auch eine Selbsttäuschung kann notwendig und eindeutig determiniert sein. Auch hier hüte man sich, Gesetzlichkeit mit mechanischer Gesetzlichkeit (resp. assoziativer Gesetzlichkeit) gleichzusetzen. Und auch die zweite Ansicht gestattet, in jeder seelischen Störung, die auf einer solchen Funktionsstörung beruht, unter anderem auch ein Zeichen zu sehen für eine Störung im Nervensystem und Gehirn. Es ist nicht der theoretische Gegensatz einer materialistischen und einer spiritualistischen Auffassung der Geistes- und Gemütskrankheiten, um den es sich hier handelt, sondern der Gegensatz einer funktionstheoretischen und einer inhaltstheoretischen Auffassung, ein Gegensatz, der in der Psychologie und Physiologie gleichzeitig herrscht und darum auf beiden Seiten selbstständig ausgetragen werden muß. Dies kann hier freilich nicht genauer gezeigt werden. Nur eine Andeutung möge hier stehen. Wer die zweite Auffassung zu Ende denkt, der wird auch brechen müssen mit jener Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele, wonach der Inhalt der psychischen Erlebnisse durch Zustände des Nervensystems und Gehirns eindeutig bestimmt wäre (sei es kausal oder in der Vorstellungsweise des sogen. Parallelismus).

Nicht der Inhalt, sondern was wir von ihm wahrnehmen, wie wir es wahrnehmen, kurz das Ins-Spieltreten der Funktionen, in denen wir unsere seelischen Tatsachen erfassen, hat dann irgendeine eindeutige Determinationsbeziehung zum Gehirn und Nervensystem. Genau so, wie auch in der äußeren Wahrnehmung nicht der Inhalt »rot«, »grün«, »sauer« usw., sondern das Empfinden, das Sehen, das Schmecken, die verschiedenen Stufen des Wahrnehmens dieser Inhalte durch Vorgänge auf der Netzhaut und Zunge, in den Seh- und Geschmacksnerven und ihren Endstellen im Gehirn und seinen Teilen eindeutig bestimmt ist.

Der Psychotherapeut im letzteren Sinne wird und kann daher nie eine Kritik am Gehalt des Lebens seines Patienten üben, sei es eine moralische oder sonst irgend eine. Er wird es nicht wie der aufdringliche kynische Seelenarzt und Prediger zu verändern suchen, oder ihm eine andere Richtung zu geben suchen als diejenige ist, die aus seinem eigenen Borne quillt. Sein einziges Ziel ist, daß der Patient den Inhalt seines Lebens sehe und übersehe — so vollständig und klar wie möglich. Was er dann damit tue, ist seine Sache und nicht die des Arztes. Was in seinem Leben an Gehalt, auch an Wertgehalt liegt, das ist durch keine Psychotherapie veränderlich. Nur was, wie viel und wie es aufgenommen, erfaßt wird, ist es.

Das therapeutische Ideal im zweiten Sinne ist um ein Erhebliches bescheidener als jenes des psychischen Chirurgen. Die sokratische Zurückhaltung ist ihm eigen — im Unterschiede von kynischer Vordringlichkeit in der Lebenslenkung fremder Menschen.

1. Wesen der Täuschung im Unterschied vom Irrtum.

Nimmt man einen fertigen falschen Satz über einen wirklichen Gegenstand, so kann seine Falschheit eine zwiefache Quelle haben, die schon die Volkssprache scheidet in »Irrtum« und »Täuschung«. Die Täuschung hat hierbei immer im unmittelbaren Erkennen, der Irrtum im mittelbaren Erkennen, besonders im Schließen, seine eigentliche Sphäre. Wenn ich auf Grund einer gesehenen Nässe auf dem Wege vor meinem Hause urteile: »es hat geregnet«, und ich finde hernach, daß es weiter unten auf der Straße nicht naß ist, und endlich, daß ein Spritzwagen hier gefahren ist, so ist das ein Irrtum. In der gesehenen Nässe war mir nicht der Regen irgendwie gegeben; sondern ich zog den Schluß, daß es regnete, oder assoziierte die Vorstellung des Regens und brachte sie dann mit der Nässe in einen logischen Zusammenhang. Es ist etwas ganz anderes, wenn ich im »Nebelkleid die Eiche zum aufgetürmten Riesen« vergrößert finde. Das ist eine Täuschung.

Oder wenn ich den Stab, der zur Hälfte im Wasser liegt, gebrochen sehe. Auch das ist eine Täuschung.

In der Täuschung liegt zunächst ein bestimmter Inhalt, eben das, was ich zu sehen, zu spüren, zu fühlen usw. meine. Es ist dabei gleichgültig, ob ich dies und jenes darüber urteile. Urteile ich, so ergibt sich ein Satz, der auf das »Wirkliche« bezogen »falsch« ist, auf das Täuschungsphantom bezogen aber »wahr« sein kann; aber ich brauche auch gar kein Urteil zu vollziehen. Aber in der Täuschung liegt abgesehen von diesem Inhalt noch ein Anderes. Die bloße Erscheinung des gebrochenen Stabes ist ja noch keine Täuschung. Die Täuschung besteht vielmehr darin, daß ich diesen Sachverhalt des Gebrochenseins, der mir in der Erscheinung vorliegt, als eine reale Eigenschaft des »wirklichen« Stabes ansehe. Obgleich ich den wirklichen Stab in seiner wirklichen Beschaffenheit nicht in der Anschauung habe — sonst wäre ja die Täuschung unmöglich — habe ich doch schon im ersten Anblick die Seinssphäre »fester Dinge« gegenwärtig. Ich blicke durch die Erscheinung in diese Seinssphäre hinein; und ich verlege den Erscheinungssachverhalt in diese Seinssphäre. Es gibt Leute, die da meinen: wozu diese schwierigen Unterscheidungen! Der gebrochene Stab und der gerade Stab im Wasser sind zwei ganz gleichwertige Erscheinungen, und es besteht nur der Unterschied, daß die erste Erschei-

nung eine solche des Gesichtssinnes, die zweite eine solche des Tastsinnes ist. Zur Täuschung führe erst die gewohnte »Erwartung«, daß der Stab auch für den Tastsinn gebrochen sei. Diese wird enttäuscht, wenn ich den Stab berühre und abtaste. Daß wir den Stab für den Tastsinn dann den »realen«, »wirklichen« nennen, sei im Grunde unberechtigt und komme daher, daß wir eine instinktive Neigung haben, die Daten des Tastsinnes denen des Gesichtssinnes vorzuziehen.[1]) Wäre dies richtig, so müßte hier ein Schluß stattfinden (oder ein gleichwertiger Vorgang) des Inhalts: »auch für mein Angreifen wird der Stab gebrochen sein.« Und die hierauf gebaute Erwartung würde enttäuscht. Die Täuschung wäre dann auf einen Irrtum zurückgeführt. Indes der Unterschied zwischen Täuschung und Irrtum bleibt diesem Reduktionsversuche zum Trotz bestehen. Diese Auffassung vermag gar nicht verständlich zu machen, wieso wir denn die beiden Erscheinungen auf dasselbe Reale, denselben Stab beziehen. Warum sagen wir nicht: es gibt zwei Stäbe, einen für den Gesichtssinn und einen für den Tastsinn? Dann gäbe es auch keine Täuschung. Auch der »Vorzug« des Tastsinnsdatums erklärt hier nichts. Ein solcher »Vorzug« der einen Erscheinung vor der anderen macht doch jene identische Beziehung auf »denselben« Stab nicht verständlich.

[1]) So z. B. E. Mach in seiner Analyse der Empfindungen.

Und außerdem ist es nicht richtig, daß wir generell die Daten des Tastsinnes als Zeichen für Reales (denn daß der Sinn des Wortes »real« durch eine Tastempfindung gedeckt sei, wird doch wohl auch diese Theorie nicht zu behaupten wagen) denen des Gesichtssinnes vorziehen. Wenn mir bei übereinandergelegten Fingern zwei Kugeln gegeben sind, während nur eine da ist und auch für den Gesichtssinn eine, so sage ich doch nicht: es sind wirklich zwei. Hier ziehe ich also das Datum des Gesichtssinnes vor. Dazu tritt, daß die Täuschung durch die Abtastung des Stabes nicht verschwindet, sondern nur der darauf aufgebaute falsche Satz abgelehnt wird. Nicht nur die Erscheinung bleibt, ihr purer Inhalt; sondern noch immer »meine« ich, den Stab als gebrochen zu »sehen«. Die Täuschung kann daher nicht darin bestehen, daß jene unerfüllte Erwartung besteht. Denn jetzt besteht sie nicht mehr; und doch ist die Täuschung da.

Man muß also zugestehen, daß wir in beiden Erscheinungen unmittelbar dasselbe Reale wahrnehmen und erst hierdurch wird ein Widerspruch zwischen den auf sie aufgebauten Sätzen: »der Stab ist gebrochen«, »ist gerade« möglich. Nicht aber kann umgekehrt ein solcher Widerspruch als Konstruktionsmittel für das Reale angesehen werden[1]. Es ist

[1] Ebensowenig kann die Annahme der Existenz einer kontinuierlichen objektiven Größe, z. B. des objektiven Gewichts aus den Wider-

eben die Voraussetzung dieser Theorie, daß wir zunächst Gesichtserscheinungen und Tasterscheinungen wahrnehmen und erst aus ihnen den realen Dingkörper konstruieren, eine ganz irrige. Wir nehmen die Dinge selbst und als solche wahr — wie unvollständig und einseitig auch immer — und erst durch nachträgliche Reflexionsakte finden wir, welche Teilinhalte des Gegebenen uns im bloßen Sehen oder Tasten gegeben sind. Ich sehe auch in der Gesichtserscheinung des »gebrochenen« Stabes von vornherein auf das Stabding hin; eine Erwartung, unter gewissen Bedingungen — bei Ablauf der mit dem Erfassen verbundenen Muskelempfindungen usw. — eine Tastempfindung zu erhalten, ist dazu nicht nötig. Und die Täuschung besteht nun darin, daß ich den in der Gesichtserscheinung gegebenen Sachverhalt des Gebrochenseins ohne weiteres als reale Eigenschaft des Stabdinges erfasse, d. h. ich verlege diesen Sachverhalt, der ja als Sehinhalt unanfechtbar ist und einer Erklärung — in diesem Falle einer physikalischen Erklärung — bedarf, in eine Seinsschicht, in die er nicht gehört, in die Schicht des dinglichrealen Daseins.

sprüchen verstanden werden, die sich gemäß unserer Empfindlichkeit ergeben; als führte erst der Widerspruch: Gewicht A=B, B=C, A<C zur Annahme einer kontinuierlichen objektiven Gewichtsgröße. Denn erst die Auffassung der Empfindungsinhalte »als« Zeichen für ein schon angenommenes kontinuierliches objektives Gewicht führt den Widerspruch herbei. Vgl. hiergegen H. Poincaré: Science et Hypothèse.

Zu einer Täuschung gehören also immer eine Mehrheit von Sachverhalten und eine Mehrheit von Seinsschichten. Die Täuschung besteht dann immer darin, daß ich den Sachverhalt *b* auf der tieferen Seinsschicht *B* — hier z. B. der Seinsschicht realer Dinge — nicht erfasse, wohl aber noch die Seinsschicht *B* selbst, in der er sich befindet; und daß ich einen anderen Sachverhalt *a* unmittelbar anschaulich erfasse, ihn aber nicht in der Seinsschicht *A*, in der er sich befindet, und die ich gleichfalls erfasse — hier des Sehdinges — wahrnehme, sondern in der Seinsschicht *B*, also in der realen Dingsphäre. Die Täuschung besteht also ganz unabhängig von der Urteilssphäre, der Sphäre des »Glaubens«, »Behauptens«, »Setzens« in der prälogischen Sphäre der Sachverhalte. Sie besteht in einem unangemessenen Verhältnis mindestens zweier Sachverhalte zu den ihnen zugehörigen Seinsschichten[1]).

Ganz anders der Irrtum. Der Irrtum besteht in einem Verhältnis des im Urteil gemeinten Sachverhaltes zu dem in der Anschauung bestehenden Sachverhalt. Er besteht also in einem Widerstreit dessen, was ich mit einem Urteile meine oder besser, was in den in es eingehenden Bedeutungen und Be-

[1]) Über die Natur der Sachverhalte siehe Genaueres bei A. Reinach »Zur Theorie des negativen Urteils« in der Th. Lipps gewidmeten Festschrift. Über das Verhältnis der Seinsschichten zur wichtigen Lehre von der Daseinsrelativität und ihrer Stufen siehe die Arbeit des Verf. über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.

deutungszusammenhängen gemeint wird, und dem in der Anschauung gegebenen, bestehenden Sachverhalt. Auch hier haben wir zwei Sachverhalte: den gemeinten und den bestehenden, den bloß gedachten und den anschaulich gegebenen. Aber von Seinsschichten ist hier keine Rede; und während die Täuschung ganz in der Sphäre des Anschaulichen verbleibt, liegt der Irrtum in einem Verhältnis von Gedachtem und Anschaulichem. Die falschen Sätze, die ein Halluzinant z. B. über die Wirklichkeit um sich aussagt, sind keine »Irrtümer« — oder brauchen es nicht zu sein. Er kann ein halluziniertes Objekt, etwa einen Bären, nach Farbe, Form, Größe, Stellung usw. so beschreiben, daß die im Urteil gemeinten Sachverhalte den ihm anschaulich gegebenen vollständig angemessen sind. Er »irrt« hierbei durchaus nicht. Er kann diesen und jenen Zug des halluzinierten Objekts sukzessiv aufmerksam erfassen und ihn unter Bedeutungen subsumieren; er kann richtige Schlüsse ziehen aus dem Tatbestand, den er vor sich sieht. Er kann natürlich außerdem noch irren, wenn er Sachverhalte behauptet, die ihm in der Anschauung nicht gegeben sind, oder solche, die ihm anders gegeben sind.

Noch ein Unterschied fällt klar heraus. Das pure Phänomen, das in einer Täuschung gegeben ist, ist immer eine Tatsache und als solche unbestreitbar, unangreifbar. In ihm und seinem Jnhalt

besteht natürlich die Täuschung nicht. Die Täuschung besteht allein darin, daß ich diesen tatsächlichen Inhalt einer anderen Seinsschicht zuweise als diejenige ist, auf der er liegt. Darin besteht der formale Charakter der Täuschung. Im Irrtum kann ich einen Sachverhalt behaupten, der in keinem Sinne existiert und besteht. Dies ist bei der Täuschung ausgeschlossen, in der das Gemeinte immer irgendwie »besteht«. Die Täuschung trifft nur das »Wie« des Bestehens, nicht das Bestehen selbst. Im Irrtum kann ich auch einen Inhalt setzen, der allen Inhalten der anschaulichen Sachverhaltssphäre widerstreitet. Auch das ist bei der Täuschung ausgeschlossen. Denn was den »Inhalt« der Täuschung ausmacht, ist immer ein tatsächlich anschaulicher Inhalt. Über diesen gibt es keine Täuschung. Die Täuschung erfolgt in ihm, in einem Sehen desselben in einer Seinsschicht, in die er nicht hineingehört. Darum kann jede Täuschung aufgehoben und Enttäuschung herbeigeführt werden (prinzipiell) dadurch, daß man einen Inhalt, ohne daß er selbst verschwände oder modifiziert werde, in der ihm zukommenden Seinsschicht sehen lernt. Es ist z. B. keine Täuschung mehr, wenn ich den Sachverhalt des gebrochenen Stabes dem Sehding zuweise. Es ist auch keine Täuschung mehr, wenn ich einen Haß, dessen ursprüngliches Objekt verdrängt ist, und der hierdurch zu einer Gehässigkeit im Verhalten geworden ist, das

auf alle möglichen Objekte geht, wieder auf sein ursprüngliches Objekt zurückleite. Nur daß ich das wirkliche Stabding als gebrochen sehe, macht die Täuschung aus; resp. daß ich Sachen hasse, die mir ursprünglich gar nicht mit dem Charakter des Feindlichen gegeben waren.

Noch ein phänomenologischer Unterschied von Irrtum und Täuschung sei hervorgehoben. In der Täuschung geht das, was zum falschen Satz führt, nicht von »mir« aus; nicht ich fühle mich tätig in der Täuschung, sondern »es gibt sich eine Erscheinung für etwas aus«, was sie nicht ist. Im Irrtum dagegen bin ich es, der deutet, interpretiert usw. Und der Irrtum ist das Ergebnis dieses Deutens, Interpretierens. So gelange ich zum falschen Satze durch eine mir bewußte Tätigkeit. Bei der Täuschung dagegen beansprucht eine Erscheinung für etwas zu gelten, was sie nicht ist. Es ist wie ein »Lügen«, das seinen Ausgangspunkt gar nicht in mir, sondern im Objekt hat. Mag dieser Tatbestand auch durch Heranziehung unwillkürlicher und unbewußter Tätigkeiten meiner selbst erklärbar sein — analog wie das Phänomen »Angezogenwerden« und »Abgestoßenwerden« durch Erscheinungen im Willensleben durch gewisse nicht willkürliche Intentionen des Bewegens der Glieder — die Erscheinung selbst ist unumstößlich. Die Täuschung ist daher weit weniger individuell als der Irrtum, weit weniger

subjektiv als er. Ihr genetischer Mechanismus geht unabhängig von jenem Ich seinen Gang, das sich bewußt tätig, überlegend, urteilend verhält und seine Aufmerksamkeit willkürlich zu verteilen weiß.

2. Täuschung und innere Wahrnehmung.

Man kann den Begriff der Täuschung über psychische Vorgänge nicht genauer bestimmen, ohne zuerst über die Art, in der psychische Inhalte der Erkenntnis zugänglich werden, einiges ausgemacht zu haben. Sehen wir auch hier ab von der gesamten Urteils- und Schlußsphäre, in der ja nur der Irrtum, nicht die Täuschung ihren Sitz hat, so können wir uns beschränken auf diejenigen Funktionen und Akte, durch die uns das Material für die Denkakte zugeht, in denen wir das unmittelbar gegebene Psychische zur Idee eines realen psychischen Seins und Kausalzusammenhangs denkend erweitern. Der Inbegriff dieser Akte und Funktionen wird gemeinhin als »innere Wahrnehmung«, »innere Anschauung«, »innere Beobachtung«, »Bemerken«, »Reflexion«, von einigen Philosophen auch geradezu als »innerer Sinn« bezeichnet. Es ist selbstverständlich, daß diese Worte sehr verschiedene Dinge bedeuten, und daß die ihnen entsprechenden Begriffe einer genaueren Differenzierung bedürften.

Hüten wir uns, bevor wir an die folgenden Probleme:

1. Dasein einer besonderen »inneren Wahrnehmung«,

2. Scheidung derselben von der »äußeren Wahrnehmung«,

3. Evidenzart der »inneren Wahrnehmung«

herangehen, zunächst vor sehr gebräuchlichen Äquivokationen. Häufig finden wir Selbstwahrnehmung, Selbstbeobachtung oder auch Selbstbewußtsein mit innerer Wahrnehmung gleichbedeutend gebraucht. Offenbar ohne jedes Recht. Denn soll das »Selbst« hier den individuellen Gegenstand der Wahrnehmung bedeuten, so dürfte man nur dann sagen, daß eine innere Wahrnehmung stets mit einer Selbstwahrnehmung zusammenfiele, wenn es gar keine seelischen Tatbestände gäbe, die ohne eine unmittelbar anschauliche Beziehung auf das individuelle Ich des Wahrnehmenden gegeben wären. Nun gibt es aber sowohl ichindifferente Seelenvorgänge, d. h. solche, die ohne jede positive oder negative Beziehung auf ein bestimmtes Ich wahrnehmbar werden, als auch ichfremde Vorgänge, d. h. solche, die an das erlebte individuelle Ich in einer ähnlichen Art der Aufdringlichkeit und Zwangsmäßigkeit herantreten wie eine äußere Realität, z. B. Zwangsantriebe, Zwangsvorstellungen usw. Wir vermögen z. B. einen Gedanken zu denken, ohne darin zu wissen, ob er unser eigener ist oder nur eine Lesefrucht; ein Gefühl zu haben, ohne zu

wissen, ob es unser Gefühl ist oder dasjenige, das nur durch psychische Ansteckung in uns hineinkam. Es ist also keineswegs bloß die äußere Wahrnehmung z. B. einer Farbe, die ja stets ohne bewußte Ichbeziehung, ohne ein Mitgegebensein des Tatbestandes, daß Ich es bin, der sie vollzieht, abläuft, in der eine Selbst-Wahrnehmung fehlen kann; sondern auch die innere Wahrnehmung oder die Wahrnehmung von Psychischem ist daran nicht notwendig gebunden. Nur wer die ganze Psychologie auf das individuelle Ichbewußtsein gründen wollte wie Lipps z. B., könnte dies bestreiten. Das Ich bzw. das psychische Selbst ist also nur ein Gegenstand der inneren Wahrnehmung, wenn auch ein solcher eigener Art.

Aber noch in einem anderen Sinne führt jene Gleichsetzung in die Irre. Das eigene Selbst ist uns durchaus nicht nur durch innere Wahrnehmung, sondern ebenso durch äußere Wahrnehmung gegeben. Beschaue ich meine Arme, Beine, Hände, so nehme ich in dem allem ebenso »mich selbst« wahr, als wenn ich durch Erlebnisse, Gefühle hindurch auf mein Selbst blicke, das sie erlebt. Der Selbstwahrnehmung steht nicht die äußere Wahrnehmung, sondern die Fremdwahrnehmung gegenüber. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß diese notwendig mit »äußerer Wahrnehmung« zusammenfalle. Denn dies deduzieren meist nur diejenigen, welche

die sonderbare Idee haben, daß Fremdseelisches, sei es immer nur aus dem vermeintlich allein der »Wahrnehmung« zugänglichen körperlichen Verhalten des anderen »erschlossen«, sei es in das Bild seines körperlichen Daseins aus dem Schatze des Selbsterlebten hineingelegt, z. B. »eingefühlt« werde, nie aber wahrgenommen werden könne[1]).

Fragen wir nach der Existenz einer »inneren« Wahrnehmung, so hat die Frage nicht nach der bloß okkasionellen Anwendung des Wortes zu ergehen, ob »ich selbst« oder »ein Anderer« es ist, der Psychisches wahrnimmt, sondern ob es eine besondere Art von Akten oder Aktrichtungen gibt, die verdient, »innere« Wahrnehmung im Unterschied von »äußerer« bzw. Wahrnehmung schlechthin zu heißen

[1]) Es ist ein Irrtum, daß die Ausdrucksphänomene der Erlebnisse eines fremden Individuums: Lachen, Weinen, Erröten, bittende Hände usw. oder besser deren Gehalt an Farbe, Form, Linie, Bewegung die Auffassung als Eigenschaften und Tätigkeiten von Körpern durchlaufen müßten, ehe sie als Symbole seelischer Erlebnisse gefaßt würden. »Gegeben« im Sinne von anschaulich selbstgegeben ist nun aber der fremde Körper so wenig wie die fremde Seele. Auch er ist in den Erscheinungen vermeint und gedacht. Ebenso kann aber auch Scham, Bitte in den Erscheinungen vermeint und »wahrgenommen« werden — ohne daß ich z. B. die Erscheinung der Schamröte zuerst als Blutzufluß in Kopf und Wange auffasse. Ich nehme in ihr die »Scham«, im Lächeln die »Freude« wahr — ohne eines Schlusses zu bedürfen. Genauer auf das schwierige Problem einzugehen, ist hier nicht der Ort. Eine eingehende Theorie der seelischen Fremdwahrnehmung findet sich im Anhang zu meinem Buche: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle« (Niemeyer, Halle 1913).

oder nicht und in der allein psychischen Tatsache in die Erscheinung und Erkenntnis treten.

Die Existenz einer besonderen Aktrichtung »innere Wahrnehmung« ist von vielen Seiten bestritten, von denen aber, die sie behaupten, in verschiedenem Sinne behauptet worden. Man hat einmal behauptet, daß Physisches und Psychisches nur gattungsmäßig verschiedene Gegenstände seien, so etwa wie Bäume und Häuser; Gegenstände, die aber in derselben Weise »gegeben« seien, bzw. wahrgenommen würden. Diese gattungsmäßig verschiedenen Einheiten müßten in diesem Falle definierbar sein, d. h. es müßte angebbar sein, in welchen Merkmalen sich psychische und physische Gegenstände unterscheiden. Ich will diese Definitionsversuche insbesondere den kartesianischen, der Physisches gleich Ausgedehntem, Psychisches gleich Nichtausgedehntem setzt, sodann denjenigen F. Brentanos, wonach Hören, Sehen, Urteilen, Glauben oder alles Aktartige usw. psychisch ist, die darin gefaßten Inhalte aber physisch, z. B. Ton, Farbe, zunächst etwas genauer betrachten.

Nachdem der antike Begriff der Psyche = Lebenskraft der Zerstörung anheimfiel[1]), gab es nur einen einzigen Versuch, eine Definition, rein nach Inhalts-

---

[1]) Für Aristoteles fällt daher Biologie mit Psychologie der ernährenden Seele (τὸ θρεπτικόν), die er den Pflanzen, und der empfindenden und ortsbewegenden Seele, die er neben der ersten den Tieren und Menschen zuschreibt, zusammen.

merkmalen der Gegenstände zu geben, und ich kenne keinen weiteren. Es ist die Scheidung der physischen und psychischen Gegenstände in ausgedehnte und unausgedehnte oder positiv in »denkende« und »ausgedehnte« seitens des Descartes. Diese Scheidung ist aber 1. eine pure metaphysische Konstruktion ohne jede phänomenale Voruntersuchung. Es wird im Grunde nichts Gemeinsames an den Erscheinungen selbst, an den Einzeltatsachen aufgesucht; sondern zwei Arten von realen Substanzen werden einfach aufgestellt und physisch ist dann, was zur einen Art, psychisch, was zur anderen als Modus »gehört«. 2. Phänomenal ist diese Scheidung ungegründet. Wieso wäre — phänomenal — das Psychische nicht ausgedehnt, zumal noch in dem weiten Sinne des Wortes, in dem es Descartes nimmt, so daß auch alle Qualitäten Farbe, Ton, ja Festigkeit, ja sogar Zeit und Kraft usw. auf die psychische Seite fallen. Ist Farbe nicht ausgedehnt? Wie soll die Farbe, der Ton usw. ein Modus eines unausgedehnten Dings sein? Ist ein sinnlicher Schmerz nicht ausgedehnt? Ist Hunger nicht ausgedehnt, da er doch die Magengegend ausfüllend gespürt ist? Ja noch mehr: Ich stelle mir eine rote Wand vor. Stelle ich sie »sehend« vor, und zwar eine bestimmte existierende rote Wand als existierend, so tritt sie mir auch in ihrer Ausdehnung — ob zwar ohne den Leibhaftigkeitscharakter des Wahrgenommenen

entgegen; hier ist die Ausdehnung der Wand im Vorstellen gegeben und der Inhalt dieser Vorstellung ist ausgedehnt — sowenig auch die als real gegebene Wand in ihn eingeht. In einem anderen Falle stelle ich mir vielleicht nur eine rote Wand vor (ohne sie innerlich vor mir zu sehen) oder erinnere mich bloß an das Sehen einer bestimmten roten Wand, indem ich ein Erinnern des Sehens vollziehe. Hier ist ein Unterschied gegenüber dem ersten Falle, wo ich die Wand selbst innerlich sehe. In den beiden letzten Fällen tritt mir nicht die rote Wand selbst phänomenal entgegen; es ist nicht derselbe Raum der wirklichen Dinge um mich hier, in dem ich sie jetzt vorstelle. Ich weiß, das Gegebene von mir abhängig und gleichsam gehalten. Dazu hat es jetzt nur eine Symbolbeziehung zur Wand selbst. Aber ausgedehnt ist das Vorgestellte nicht weniger als vorher. Sagt man: Ja, aber nicht das Vorstellen ist ausgedehnt, so bestreite ich, daß es die Psychologie mit diesem Akt zu tun hat. Sie hat es mit »Vorstellungen« i. e. Vorstellungsdingen zu tun; und diese sind ausgedehnt. Gewiß: Nie und nie mit Dingen im Raum! Aber gleichwohl mit ausgedehnten Dingen! Ausdehnung ist ja noch lange nicht räumliche Ausdehnung. Worin bestünde denn der Unterschied zwischen Denken der Ausdehnung und Vorstellung der Ausdehnung, wenn nicht darin, daß die Vorstellung (als Gehalt) selbst ausgedehnt wäre? »Vor-

stellen« der roten Wand, in philosophisch-phänomenologischem Sinne, ist eine intentionale Beziehung, gewiß. Dieser Akt ist zweifellos nicht ausgedehnt; aber dieser Akt ist auch nicht das Vorstellungsding »Vorstellung einer roten Wand«. Und mit ihm, mit diesem dinglich gegebenen Etwas der inneren Wahrnehmung hat es die empirische Psychologie zu tun. Der reale Gegenstand »rote Wand« und der reale Gegenstand »Vorstellung« der roten Wand — sie entspringen aus demselben phänomenalen Gehalt, der im Vollzug des Vorstellens der roten Wand »selbst gegeben ist«.

Auch die sinnlichen Gefühle sind zweiffellos ausgedehnt. Die Descartes'sche Lehre, daß ein Schmerz oder das Annehmlichkeitsgefühl des Zuckers Ausdehnung und Ort, den sie phänomenal besitzen, erst einem Prozeß der sogenannten »Projektion« vom Zentrum auf peripherische Stellen des Leibes verdankten, ist eine völlig grundlose Annahme; sie ist so grundlos wie die schon von Hering, Mach, Avenarius u. A. widerlegte Lehre, daß der Inhalt der Empfindung erst in den Raum »projiziert« werde. Sie ist die Folge einer metaphysischen Konstruktion, die von einem im Gehirn befindlichen punktuellen Seelenwesen ausgeht, dessen Modus freilich »zunächst« unausgedehnt sein müßte.

Sowenig aber alles Psychische unausgedehnt ist, so wenig ist andererseits alles Physische ausgedehnt.

Die intensiven Größen (z. B. die Geschwindigkeit, die Spannungsgrößen usw.) bleiben gegen Descartes Versuch, sie aus dem Naturgegebenen auszuscheiden und sie vollständig auf extensive Größen »zurückzuführen« ein unreduzierbares Datum wie immer sie auch durch ihre Proportionalität zu extensiven Größen gemessen werden mögen. Auch der Versuch, den Kraftbegriff oder das ihn erfüllende Anschauungsdatum auf sogenannte Einfühlung seelischer Tätigkeitserlebnisse, oder gar bloßer Muskelspannungsempfindungen in die Naturobjekte zurückzuführen, ist in all seinen besonderen Modalitäten völlig mißlungen. Schon daß wir gewisse Empfindungen im Muskel — die als Empfindungen passiv sind — auf Empfindungen der Muskelspannung deuten, setzt die physische Gegebenheit der »Spannung« voraus. Der Bewegungsbegriff, den Descartes auf den Begriff eines bloßen Ortswechsels zurückführen will, findet seine Erfüllung nur in dem, bei continuierlichem Ortswechsel eines identischen Etwas, immer mitgegebenen zuständlichen und dynamischen Momentes einer Tendenz des Beweglichen von Punkt zu Punkt, durch das der bloße Ortswechsel erst ein durch »Bewegen« bestimmter Ortswechsel, und d. i. erst »Bewegung« wird. Die Qualität aber, eine Kategorie, die Descartes allem Physischen absprach und die er nur dem Psychischen zuweisen wollte, behält sogar in der Mathematik

(z. B. qualitative Geometrie des Analysis situs) und ebenso in der Physik eine außerpsychische Bedeutung. Ich darf hier — wo diese Fragen nicht im Einzelnen erörtert werden sollen — auf die ausgezeichnete Behandlung dieses letzten Punktes durch Duhem[1]) verweisen.

Völlig zerbricht die Descartes'sche Konstruktion überdies an der Tatsache, daß die Gesamtheit der Lebenserscheinungen und die Gegebenheit des von der Summe der Organempfindungen und allen bloß körperlichen Einheiten scharf unterschiedenen »Leibes« in der Scheidung bloß »ausgedehnter« und nichtausgedehnter »denkender« Substanzen und ihrer Modi keinerlei Ort finden. »Leben« und »Leib« können in ihrer Gegebenheit weder auf Einfühlung eines primär seelischen Gefühls in äußere Wahrnehmungsobjekte, noch auf bloße Gruppierung solcher physischen Erscheinungen, wie sie sich auch im (phänomenal) Toten finden, noch auf einen bloßen »Zusammenhang« psychischer und physischer Erscheinungen zurückgeführt werden. Sie stellen eine letzte elementare Grundklasse von Phänomenen dar[2]).

Man suche wie man wolle: Man wird kein Merk-

---

[1]) Siehe P. Duhems Arbeiten zur Grundlegung und Geschichte der Mechanik und Physik.

[2]) Ich habe diese Frage genauer behandelt im Anhang zu meinem Buche über Sympathiegefühle und gedenke sie nach ihrer für die Grundlegung der Biologie wichtigen Seite hin in einer in Kürze erscheinenden Arbeit über die Grundlagen der Biologie zu fördern.

mal finden, das die psychischen Tatsachen besäßen und die physischen nicht besäßen. Meumann bemerkte einmal in einer Kritik W. Wundts — der gleichfalls mit Recht leugnet[1]), es sei der Unterschied von psychisch-physisch ein solcher definierbarer Gattungen von Gegenständen wie z. B. »Baum«, »Haus« — es sei doch klar, daß »Gefühle, Tätigkeiten, Relationen« nur innerhalb des Psychischen vorkämen, Atome z. B. aber nur in der Welt physischer Gegenstände. Nun, das ist erstens keine Definition! Aber auch abgesehen davon ist irrig, was Meumann meint. Was versteht er unter Gefühlen? Man kann darunter verstehen eine Qualität oder einen Inbegriff von Qualitäten, solche z. B. die in einem Lusterlebnis oder Unlusterlebnis und in dem Angenehmen und Unangenehmen einer Sache, in meiner gefühlten Heiterkeit und Ruhe und in der Heiterkeit des blauen Himmels und der Ruhe eines Waldes identisch sind. Versteht man diese Qualität unter diesem Wort — so darf man auch nicht sagen, daß »Gefühle« psychisch sind. Denn dieses angenehm und unangenehm, heiter und ruhig — kann ebenso ursprünglich am Gegenstand der äußeren Anschauung, also an physischen Gegenständen vorgefunden werden. Versteht man aber unter Gefühl — wie z. B. Lipps — eine »Ichbestimmtheit«, eine Bestimmtheit des Sicherlebens — so sind dies freilich psychische Tatsachen; aber

1) W. Wundt: Grundriß der Psychologie, S. 3.

man bestimmt dann auch Gefühle nicht nach ihrem Gehalt, sondern nach ihrer Seins- und Gegebenheitsweise, die eo ipso nicht weiter definierbar ist. Analog enthält auch z. B. alles »Aufstreben in mir« und die im fliegenden Steine, den ich aufhalten will — gespürte »Kraft des Widerstandes« oder die Spannung eines Fadens, den ich zupfe, etwas Gemeinsames: einen identischen Gehalt von etwas »Dynamischem«; meine von mir ausgehende Tätigkeit und die Tätigkeit, die im »Springen« oder im »Fließen« eines Flusses liegt und die — wie gesagt — als »Tendenz« in jede äußere Erscheinung von Bewegung eingeht: Eine identische Materie reiner Anschauung, die sowohl psychisch als physisch sein kann; aber es eben darum nicht von Hause ist. Noch weniger aber hat es Sinn, Relationen »psychisch« zu nennen. Ist die Entfernung zweier Körper, z. B. der Sonne und Erde nicht eine physische Tatsache? Auch hier sind zu scheiden: 1. Das Wesen der Relationen selbst und das Wesen des Bewußtseins von Relationen z. B. das Wesen des Unterschiedsbewußtseins (etwa zweier Gewichte), also physischer Gegenstände oder zweier Empfindungsgegenstände, also psychischer Tatsachen. 2. Faktisch bestehende Relationen z. B. Entfernung zweier Körper, Verschiedenheit zweier Farben, Relationen von Bewußtseinszuständen; Relationen also von physischen Gegenständen oder von psychischen Zuständen wie Empfindungsunterschie-

den. Nur die Erlebnisrelationen (im letzten Sinne) sind »psychische Tatsachen«, nicht aber die Relationserlebnisse und nicht die Relationen physischer Gegenstände. »Atome« aber gehören überhaupt nicht hierher. Es handelt sich hier um die phänomenalen Ausgangspunkte aller denkenden Konstruktion, nicht um irgendwelche Konstruktionsgebilde selbst.

Eben dadurch, daß es keine solche Definition gibt, hebt sich heraus, daß »psychisch« eine echte Wesenheit ist — nicht ein besonderer Daseinsgehalt, sondern eine Form des Daseins — der nach dem Wesenszusammenhang von Art- und Daseinsform auch eine besondere Form der Anschauung entspricht. Der Begriff des »Psychischen« ist also nicht an den einzelnen psychischen Tatsachen als ein »Gemeinsames« an ihnen abstrahiert. Gleichwohl aber ist »Psychisch« noch eine Materie des Seins überhaupt, resp. die zugehörige Form der Anschauung noch eine Materie purer und formloser Anschauung. Die sog. Ordnungstheorie und Gesichtspunktslehre folgt aus unserer These keineswegs. Nur darum, weil Psychisches eine Form des Daseins und Gegebenseins ist, hat es auch Sinn von äußerer und innerer Anschauung (und Wahrnehmung) als von einem Richtungs- und Formunterschiede der Anschauung zu reden. Wenn die psychischen Gegenstände durch definitorisch angebbare gemeinsame Merkmale von physischen Gegenständen oder nur in der Ordnungsweise derselben

Elemente geschieden wären, hätte diese Rede keinen Sinn. Wir müßten dann sagen: Psychisches und Physisches sind beide nicht ein in zwei verschiedenen »Weisen«, sondern ein in derselben Weise Wahrgenommenes. Sowenig es eine Pflanzen- und Tierwahrnehmung gibt, könnte es dann eine innere und äußere Wahrnehmung als Arten und Weisen des Wahrnehmens geben. Der Formunterschied der Wahrnehmung hebt sich eben dadurch erst heraus, daß der Unterschied kein empirisch gegenständlicher ist. 2. An der Grenze von jenem Typus von Theorien, die psychische und physische Tatsachen für definierbar verschieden halten und den Ordnungstheorieen, die ihn zu einem solchen der Methode der Betrachtung herabsetzen, steht die Lehre von Fr. Brentano, S. Alexander, Karl Stumpf. Sie besagt (in Brentanos Form): Psychisch sind die Akte und Funktionen z. B. Urteilen, Bemerken, Zusammenfassen, Auffassen, Wollen, Hören, Sehen, Empfinden, Erinnern; physisch sind die Erscheinungen, die in diesen Akten oder Funktionen »intentional« gegeben sind. Stumpf bestimmt die Lehre schärfer und ändert sie dahin ab: 1. Erscheinungen und Akte sind unmittelbar im Erleben verschieden; kein Prädikat der Funktionen kommt den Erscheinungen (und umgekehrt) zu. Sie variieren unabhängig voneinander: Derselbe Ton kann gehört, vorgestellt, geurteilt sein, bemerkt, beachtet usw. Auch die »Verhältnisse von Erschei-

nungen« und »Inbegriffe«: sind nicht erst durch Akte ihnen angetan, sondern werden in bestimmten Funktionen vorgefunden. 2. Stumpf identifiziert nicht wie Brentano Erscheinungen mit Physischem, sondern weist sie der »Phänomenologie« zu, die keine Realitätsfrage stellt. Erscheinungen sind erstens die Inhalte der Sinnesempfindungen (und ihrer räumlichen und zeitlichen Eigenschaften), zweitens deren Gedächtnisbilder (Erscheinungen zweiter Ordnung). Diese drei unmittelbaren Gegebenheiten (Funktionen, Erscheinungen, Verhältnisse) sind nicht Gegenstände der Forschung, sondern Material der Begriffsbildung, die erst zu Gegenständen führt. »Physisch« sind nur »Gegenstände«, also nicht Erscheinungen, und zwar solche, die »aus den Erscheinungen erschlossen sind und in raumzeitlichen Verhältnissen angeordnete Träger von Veränderungen sind«.

Bei Brentano aber tritt die Lehre hinzu, daß die Akte und Funktionen durch innere Wahrnehmung wahrgenommen werden, und daß diese Wahrnehmung »evident« sei, wogegen die in den Akten wahrgenommenen »Inhalte« z. B. Farben, Töne nie evident wahrgenommen seien, also immer noch sein oder nicht sein können. (»Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung«.)

Diese Scheidung ist für die Phänomenologie wie für die Psychologie in gleichem Maße verwirrend. Ist denn etwa das, was hier und was in der Phänomeno-

logie »Akt« genannt wird dasselbe? Durchaus nicht! Blicke ich in »innerer Wahrnehmung« auf mich und das, was als zu mir gehörig gegeben ist, so vollziehe ich einen Akt innerer Wahrnehmung, von ihm umspannt vielleicht auch einen Akt des Bemerkens, der Beobachtung z. B. eines jetzt vorhandenen Phantasiebildes, eines sinnlichen Gefühls usw.; genau so wie ich auch in äußerer Wahrnehmung einen Akt der Beobachtung z. B. der Sonne durch ein Fernrohr vollziehe. In diesem Sinne des Wortes »Akt« kann Akt nie zum Gegenstand irgendeiner Wahrnehmung werden; nie zu einem »Gegenstande« überhaupt, nie zu einem »Dasein«. Das Sein des echten Aktes besteht vielmehr in seinem Vollzug und er ist eben darin absolut — nicht relativ — vom Begriff des Gegenstandes verschieden. Dieser Vollzug kann schlicht erfolgen und mit »Reflexion«. Diese »Reflexion« ist indes keine »Vergegenständlichung«, keine »Wahrnehmung«, also auch keine »innere Wahrnehmung«, die ja selbst nur eine besondere Art von Akten ist. Die Reflexion ist allein ein Mitschweben des völlig unqualifizierten »Bewußtseins von« mit dem sich vollziehenden Akt — nur möglich da, wo die Person nicht ganz im Aktvollzug aufgeht. Der Tatbestand der »Reflexion« ist verschieden von aller vorstelligen Haltung überhaupt. Auch ein Akt äußerer Wahrnehmung kann so in der Reflexion in seinem Vollzug gegeben sein. Purer Anschauung kann

weiterhin »gegeben« sein und gegenständlich gegeben sein die Qualität des Aktes und die Gleichheit, Verschiedenheit, Identität der Qualität in einer Mehrheit von Akten. Aber all das ist durchaus nicht der Akt selbst. So kann ich wohl in einem zweiten Akte feststellen, »daß ich mich eben an das gestrige schöne Wetter erinnerte«. Nicht der eben vollzogene Erinnerungsakt qua Akt ist mir dann im Akt 2 gegeben, sondern allein seine Qualität als Erinnerungsakt und ich weiß nur — auf Grund eines Wesenszusammenhangs, daß zu ihm ein Akt »gehört« d. h. Etwas von gleicher Natur, wie das, was ich eben vollziehe. Mit Akten in diesem Sinne, deren Gehaltswesen »Intentionalität«, »Bewußtsein von« ist und deren Seinswesen »Vollzug« ist, hat es Psychologie nie und nirgends zu tun. Denn alle Psychologie hat es mit daseienden Gegenständen zu tun. In diesem Akt liegt 1. nichts an Tätigkeit, (wie in allem Beachten) die steigerungsfähig wäre; 2. nichts von phänomenaler Zeitdauer; Akt ist in diesem Sinne etwas, das jede phänomenale Zeitdauer schneidet und nie sich in ihr erstreckt oder dauert; 3. »Akt« ist weiterhin absolut vom Gegenstand verschieden. Ich kann in dieser (phänomenologischen Betrachtung) noch sagen: Dieser eben vollzogene Akt ist Erinnerungsakt, ist Willensakt usw.; nie aber »dieser Erinnerungsakt ist so und so beschaffen«. Denn dessen kann ich sicher sein: Niemals ist es das, wo-

rauf ich hier hinblicke, der Akt selbst, der Akt des Erinnerns, sondern immer noch etwas, was zu seinem (voll reduzierten) Gehalt gehört.

Etwas total Anderes als »Akt«, der vollzogen wird und nur in seinem Vollzug »sein« kann, ist nun aber das, was Stumpf »Funktionen« nennt. Funktionen werden nicht vollzogen, sondern »vollziehen sich« z. B. Sehen, Hören, — ja auch noch Bemerken, Beachten, Zusammenfassen, Urteilen usw. Ich leugne also nicht, daß es »Funktionen« gibt, sondern gebe Stumpf recht, wenn er die Funktionen von dem unterscheidet, was in ihnen erscheint, z. B. Sehen, Hören usw. von Farbe, Ton. Aber die Funktionen gehören, vom echten Akt und seinen inneren Qualitäts-, Form-, Richtungsunterschieden aus gesehen, selbst noch zu den »Gesamtmaterien« der Akte, welche Materien also selbst wieder in Funktionen und Erscheinungen zerfallen. Der Unterschied zwischen Funktionen und Akten besteht also: 1. In der Weise des Seins und Gegebenseins: Akte werden vollzogen (durch Personen); Funktionen vollziehen sich, laufen ab (als psychische). 2. Funktionen werden noch in innerer Wahrnehmung gegenständlich, zum mindesten in unmittelbarer Erinnerung, Akte nicht. 3. Psychische Funktionen sind wechselnde Weisen des Verhaltens und des Ablaufs, die irgend einen Aktvollzug und eine Gegebenheit in ihm bereits voraussetzen. Sie haben keine konstitutive Bedeutung

für das Wesen des »Bewußtseins von« und seine Arten — also auch keine für das Wesen des Psychischen. Was immer zu den Akten und ihren Qualitäts-, Form-, Richtungs- und Grundartenunterschieden gehört, das ist auch für jedes endliche »Bewußtsein von Etwas« konstitutiv und für jeden Augenblick seiner Existenz; es ist auch ganz unabhängig von der Stufe der Entwickelung dieses Bewußtseins (so z. B. Wahrnehmen, unmittelbares Erwarten, unmittelbare Erinnerung; Streben, Fühlen, Vorstellung haben innere Wahrnehmung, äußere Wahrnehmung, Leibbewußtsein). Es ist also enthalten in jeder seiner Erfahrungen, (wie einfach diese immer sei). Nicht so der Ablauf von Funktionen: Beachtung kann fehlen, Sehen, Hören kann da sein und nicht da sein usw. Es mag schwer sein, zu scheiden, was Funktion und Akt ist. Wer z. B. meinte, Erinnern und Erwarten auf Reproduktion und Urteil zurückführen zu können, der müßte bestreiten, daß sie zur Aktsphäre gehören. Besonders schwierig ist die Frage für das Urteil, das ich meinerseits nicht zur Aktsphäre rechne, — wohl aber »Denken« im Sinne von Bedeutungserfassung von Etwas überhaupt.

Aber abgesehen hiervon: Ich muß gegenüber Brentano den Satz bestreiten, es gäbe nur physische Erscheinungen oder alle »Erscheinungen« seien als solche »physisch«; gegenüber Stumpf, 1. »Erscheinungen« erster und zweiter Ordnung seien

nicht Gegenstände der Psychologie; 2. es gäbe keine physischen Erscheinungen, sondern »physisch« seien erst die nicht erscheinungsmäßigen erschlossenen und gedachten Gegenstände; 3. Gegenstand sei gleich viel mit »gedacht«, ja in einem Begriff gefaßt; 4. Funktionen seien immer »psychisch«. Es gibt vielmehr nicht nur physische sondern auch psychische Erscheinungen. Mir ist keine Psychologie bekannt, die sich nicht auch mit Gedächtnisbildern, Phantasiebildern, Gefühlszuständen beschäftigte und dem Verlauf aller dieser Dinge. Alle konsequente Assoziationspsychologie, die überhaupt keine Funktionen kennt, wäre ja hier von vornherein als ein total Unsinniges verurteilt. Und doch hat sie ein nachweisliches Recht. Es ist aber ausgeschlossen, die Funktionen von den Erscheinungen so zu scheiden, daß beide ganz verschiedenen Wissenschaften zugewiesen werden. Auch Stumpf folgt in praxi nicht seiner Scheidung. Zu sagen, Töne, Farben seien nicht — notwendig — psychische Erscheinungen, ist freilich völlig richtig. Aber sagen: Sie können auch keine sein, ist unrichtig. Sie sind es als Teilgehalte eines bestimmten Ichbewußtseins, sie sind es, sofern sie auf das Ich bezogen erlebt sind. Auch der gehörte Ton ist nicht — notwendig — eine psychische Tatsache. »Hören« ist zwar eine Funktion, aber sie ist sofern sie sich abspielt in äußerer Wahrnehmung in der Gerichtetheit auf Körperdinge z. B. nicht not-

wendig eine psychische Funktion. Es ist eine Leibfunktion oder eine Vitalfunktion, die weder in innerer noch äußerer Wahrnehmung gegeben zu sein braucht, aber gleichwohl gegeben sein kann. Aber der Ton, der erlebt ist als von mir empfunden, der erlebte Ichbezogenheit hat, ist auch eine »psychische Erscheinung«; erst recht der Ton, den ich »innerlich höre«, die Landschaft, »innerlich vor mir« — mir bewußt, daß ich sie im Vorstellen »halte«. Alles, was in einem vom wirklichen Raum abweichenden Vorstellungsraum, innerem Sehraum gegeben ist (z. B. Kandinskys »Pseudohalluzinationen«), das ist auch eine »psychische Erscheinung«. Dagegen ist die Landschaft des Starnberger Sees, die ich jetzt im erinnernden Sehen selbst erfasse, so wie sie dort liegt — eingeordnet in das reale Deutschland keine psychische, sondern eine physische Erscheinung, ob ich sie gleich nur im Erinnern habe. Ich kann mich ebensowohl an physische Vorgänge z. B. ein Gewitter wie an psychische Vorgänge z. B. an ein Erlebnis mit einem Menschen erinnern. Wird nun etwa das psychische Erlebnis (nach Brentano) eine »physische Erscheinung«, da es Erscheinung ist und nicht Funktion wie das »Erinnern an« es? Oder eine »Erscheinung zweiter Ordnung«, mit der es die Phänomenologie zu tun hätte? Hier ist die Unmöglichkeit dieser Bestimmung offenkundig. Und wieso wäre nun gar der vorgestellte Apollo oder ein Centaur

eine physische Erscheinung? Gewiß dieser Gegenstand ist verschieden von seinem »Vorstellen«. Aber dieses »Vorstellen« ist der Akt im Sinne der Phänomenologie. Es hat mit der »Vorstellung« des Psychologen gar nichts zu tun. Und doch hat dieser Begriff der »Vorstellung« ein Recht. Das zeigt sich sofort, wenn ich konstatiere: Für den gläubigen Griechen war Apollo nicht nur ein vom Vorstellen des Apoll verschiedener intentionaler Gegenstand, wie er das für den Phänomenologen immer ist, sondern er war in seiner Intention auch ein religiöser Gegenstand — also ein Gegenstand z. B. der Anbetung. Für mich ist er aber kein religiöser Gegenstand, sondern nur die »Vorstellung« eines solchen. Hier ist klar: »Das Vorstellen« als Akt — ist sowohl nötig für den Griechen, der Apollo vorstellte als für mich, der ich diese Vorstellung eines religiösen Gegenstandes mir auch wieder — in diesem Sinne — »vorstellen« muß. »Vorstellung« einer »Vorstellung« hat eben nur Sinn als Wortverbindung, wenn das erste Wort »Vorstellung« den Akt des Vorstellens, das zweite aber das Vorstellungsding des Psychologen bezeichnet. Eine sogenannte »Vorstellung« ist eben genau so Ding wie ein Stein ein Ding ist. Es gehört daher die Vorstellung durchaus in die Reihe der Gegenstände und Erscheinungen. Es gibt mithin ebensowohl physische als psychische Erscheinungen.

Wir sahen also, daß keiner dieser Definitionsversuche der Kritik standhält[1]). Die Untersuchung der Frage zeigt, daß wir die Einheit des »Psychischen« gar nicht anders fassen können, als durch den Hinblick auf die besondere Weise, wie wir es wahrnehmen, und die eben »innere Wahrnehmung« genannt wird. Innere Wahrnehmung ist also nicht Wahrnehmung eines unabhängig von ihr durch Definition bereits festgelegten »Psychischen« als einer gattungsmäßigen Einheit von Gegenständen; sondern »Psychisches« ist eine Bedeutung, die sich immer dann erfüllt, wenn wir diese besondere Aktrichtung einer »inneren Wahrnehmung« einschlagen und ihr gleichsam nachgehen. »Psychisch« ist, was durch innere Wahrnehmung in Erscheinung tritt.

---

[1]) Die Sphäre des Psychischen ist sicher weiter als diejenige der intentionalen Akte. Sie umfaßt auch Empfindungen und zuständliche Gefühle. Auch wird man nicht leugnen können, daß der Inhalt einer Phantasievorstellung psychisch ist — was immer auch darin vermeint wird, ein physisches Ding oder wieder ein psychisches. Andererseits dürfen die Akte, in denen Psychisches gegeben wird, also der Akt der inneren Wahrnehmung selbst und alle seine Modi nicht wieder psychisch heißen, sofern der unendliche Regreß vermieden werden soll. Von den drei Bewußtseinsbegriffen:

1. Bewußtsein = jedes »Bewußtsein von«, jedes intentionale Meinen und Gerichtetsein,
2. Bewußtsein = Inbegriff der Erscheinungen innerer Wahrnehmung,
3. Bewußtsein = Inbegriff der realen Erlebnisse eines Individuums

ist der zweite eine Art des ersten; und der dritte ist aus dem zweiten abgeleitet.

Es bestünde — wie gesagt — kein Recht, von einer äußeren und inneren Wahrnehmung zu reden, wenn Psychisches und Physisches definierbare gattungsmäßige, gegenständliche Unterschiede wären. Wir sprechen ja auch nicht von einer Bäume- und Häuserwahrnehmung.

Das Wesen des Psychischen wird also in jedem Akte innerer Wahrnehmung erschaubar wie das Wesen des Physischen in jedem Akte äußerer Wahrnehmung. Es bedarf dazu keines Vergleiches von mehreren Objekten, und andererseits kann Physisches nur in äußerer Wahrnehmung, Psychisches nur in innerer Wahrnehmung erscheinen.

Auch die vielfach gemachten Versuche, den Unterschied von Psychisch und Physisch auf einen Unterschied der Ordnungsweise derselben Inhalte zurückzuführen, an Stelle zweier Arten des Wahrnehmens also bloße Unterschiede des denkenden Beziehens zu setzen, sind undurchführbar. Der Unterschied von Psychisch und Physisch mag im konkreten Falle zweifelhaft sein, d. h. es mag zweifelhaft sein, ob eine bestimmte Erscheinung eine psychische oder physische ist — keinesfalls wird der Wesensunterschied durch Denken und Urteilen erst geschaffen. Es ist ein Unterschied im Wesen der Phänomene und der ihnen entsprechenden Wahrnehmungsarten. Sagt man mit Mach, Avenarius u. A., »psychisch« sei die Umwelt, bezogen auf einen Organismus, oder die

Umweltserscheinungen, so weit sie sich von einem zentralen Nervensystem als abhängig erweisen, so macht man das »Psychische« faktisch zu einer bloßen Beziehung zwischen physischen Phänomenen, aus denen doch auch der »Organismus« oder das »Nervensystem« besteht. Was man hiermit definiert, ist lediglich der Tatsachenkreis der Sinnesphysiologie[1]), und man muß schon der Meinung sein, es lasse sich alles Psychische auf Empfindungsinhalte, auch Streben und Gefühl auf Organempfindungen, Gedächtnis auf mattes Wiedererscheinen von Wahrnehmungsinhalten, zurückführen, um diese Scheidung auch nur in ernste Erwägung zu ziehen. Aber auch jede andere Theorie der Anordnung versagt an der einfachen Tatsache, daß physisch und psychisch keine erst durch das Denken zu kreierenden, sondern vorgefundene Unterschiede sind. An der Ordnungstheorie ist nur das richtig, was sie verneint: daß es sich um keinen definierbaren Unterschied gattungsmäßiger Art handelt, nicht aber, was sie behauptet.

Es ist auch jeder Versuch, die beiden Wahrnehmungsarten aufeinander zurückzuführen, als mißlungen anzusehen. So machten Berkeley und seine idealistischen Nachfolger den Versuch, die »Sensation« als Grenzfall der »Reflexion« nachzuweisen. Indem er die »äußere« Wahrnehmung so-

---

[1]) So schon ganz richtig W. Wundt in seiner Kritik der »Immanenten Philosophie«.

fort mit der »sinnlichen« Wahrnehmung identifiziert und sie nur graduell von der Erinnerung und Vorstellung unterschieden sein läßt, — dabei die Erinnerung als Urphänomen festhaltend — dieselbe also nur als starke Erinnerung und »Vorstellung« auffaßt; indem er die von Locke sog. sekundären Qualitäten, die diesem, obgleich relativ auf den Menschen, durchaus noch nicht Tatsachen der »Reflexion«, sondern der »Sensation« waren, als Tatsachen der Reflexion ansieht und außerdem zu zeigen sucht, daß die primären Qualitäten mit den sekundären untrennbar verbunden seien (eine Tastempfindung z. B. graduell in Schmerz übergeführt werden könne, Ausdehnung nur ein unselbständiges Moment an der Farbe sei, nur in Worten trennbar nach seinem Nominalismus) — meint er gezeigt zu haben, daß es eine ursprüngliche Wahrnehmung der Materie gar nicht gäbe. Es kann hier nicht gezeigt werden, daß die von Berkeley angeführten Gründe für seine Lehre, wonach der Gehalt der äußeren Wahrnehmung nur die peripherste Schicht dessen ist, was er vieldeutig »Bewußtseinsinhalt« nennt, die äußerste Grenze gleichsam der um das »Ich«, dessen absolute Existenz er voraussetzt, gruppierten Inhalte, — unstichhaltig sind. Immerhin hatte er noch positive Gründe für seinen Satz Esse-Percipi anzugeben gesucht und sich nicht mit der zweideutigen Redensart begnügt, daß alles Wahrge-

nommene und Gedachte eben schon darum auch »Bewußtseinsinhalt« sei, weil es wahrgenommen und gedacht sei; wie die meisten sog. modernen »Idealisten«. Bezeichnen wir mit dem Namen »Bewußtseinsinhalt« alles, was überhaupt in einem intentionalen Akte erfaßt und gemeint werden kann, so sind freilich auch Sonne, Mond und Sterne »Bewußtseinsinhalt«. Nur ist das ein ganz unsinniger Sprachgebrauch. Etwas völlig anderes ist dagegen gemeint, wenn unter »Bewußtseinserscheinung« eine in innerer Wahrnehmung gegebene Erscheinung, kurz eine psychische Erscheinung gemeint sein soll. Dann aber schließt die Behauptung, daß alle Erscheinungen Bewußtseinserscheinungen seien, einen radikalen Irrtum in sich; denn dann schließt sie die Behauptung ein, daß alles anschaulich und unmittelbar Gegebene — nicht erst auf Schluß und Urteil Beruhende — eine psychische Erscheinung oder eine Erscheinung der inneren Wahrnehmung sei, und es eine »äußere Wahrnehmung« gar nicht gäbe. Diesem sonderbaren Vorurteil gegenüber aber ist zu behaupten, daß es auch physische Erscheinungen gibt, Erscheinungen, die niemals ursprünglich »Bewußtseinsinhalte« oder »psychisch« waren; die in keinem Sinne aus Psychischem abzuleiten oder im Psychischen fundiert sind. Was immer im Außereinander von Raum und Zeit erscheint, ist eine physische Erscheinung; was immer erscheint in einer

unmittelbaren Ichbeziehung überhaupt, in einem »Zusammen«, dem dieses räumlich-zeitliche Außereinander fremd ist und das eine auf jene niemals reduzible Mannigfaltigkeit erfüllt[1]), ist eine psychische Erscheinung. Beide Erscheinungsarten sind gleich unmittelbar gegeben, und im Aufbau der »Gegenstände«, die in beiden Bereichen des Erkennens das unmittelbar und mittelbar identifizierende Erkennen und Denken erfaßt, gibt es dieselben Stufen der Mittelbarkeit. Es ist daher ein grundlegender Irrtum, das Gebiet des Phänomenalen, überhaupt der unmittelbar und anschaulich gegebenen Erscheinung, mit dem Gebiet der »Bewußtseinserscheinung« oder der »psychischen« Erscheinung gleichzusetzen und das Physische erst als auf Denkakten (sei es bloß ein identifizierender Akt oder gar ein Schluß aus seelischen Wahrnehmungen oder aus der Empfindung auf eine »Außenwelt«) beruhend anzusehen; oder auch — wie es z. B. Wundt tut — das Physische dem bloß »mittelbar« Gegebenen gleichzusetzen. Das Physische überhaupt — als Wesenheit — ist uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung gegeben, wie immer es sich mit dessen »Realität« verhalte und wie immer innerhalb der Gesamtheit der physischen Phänomene die weitere Scheidung derjenigen erfolge, die physikalisch und die physiologisch bedingt sind. So ist die Erscheinung des gebrochenen Stabes im

[1]) Siehe hierzu Abschnitt 4.

Wasser eine physikalisch bedingte, das perspektivische Bild eines Körpers eine geometrisch und physiologisch bedingte physische Erscheinung[1]). Die Abhängigkeit einer Erscheinung äußerer Wahrnehmung vom Leibe des Wahrnehmenden macht diese nicht zu einem psychischen Inhalt, sondern nur zu einem (je nach Art der Abhängigkeit) mehr oder weniger daseinsrelativen Gegenstand. Aber nicht alle daseinsrelativen Gegenstände sind darum »psychisch« oder »subjektiv«.

So wenig aber der Gehalt der äußeren Wahrnehmung als ein ursprünglicher Teilgehalt der inneren angesehen werden kann, so wenig umgekehrt der Gehalt der inneren Wahrnehmung als durch äußere Wahrnehmung ursprünglich gegeben — etwa so, daß der Gehalt der inneren Wahrnehmung nur ein genetisches Entwicklungsprodukt von »Elementen« wäre, die »zunächst« im Gehalte der äußeren Wahrnehmung anzutreffen wären. Diese dem »Idealismus« genau entgegengesetzte Irrung liegt der sensualistischen Lehre zugrunde, nach der alle seelischen Tatsachen, auch Gefühle, Strebungsakte usw. auf komplizierten Verbindungen von sog. »Empfindungen« beruhen sollen (mit Einschluß der Organe und Viszeralempfindungen, die nach dieser Lehre an der innersten

[1]) Alle Spiegelbilder, virtuelle Bilder, Regenbogen z. B., sind obgleich nicht physisch real, so doch echte physische Erscheinungen.

Grenze der äußeren Wahrnehmung liegen und unanalysiert einen besonderen elementaren Tatbestand »seelisch« und eine besondere Wahrnehmung, die »innere Wahrnehmung«, vortäuschen sollen). Die Vorstellung wird hier einem abgeblaßten, an Intensität geringeren Sinnesinhalt gleichgesetzt[1]), und Gefühle, Streben, Ich sollen sich gefallen lassen, in Komplexe von Organ- und Viszeralempfindungen und bestimmter »Töne« dieser Elemente aufgelöst zu werden. Es ist dann ziemlich gleichgültig für diese Frage, ob man bei diesen Elementen der äußeren Phänomene stehen bleibt und alle mechanische Reduktion derselben in der Physik als einen bloßen zweckmäßigen Symbolismus ansieht, ihre Abhängigkeitsbeziehungen aufzuzeigen, oder ob man die mechanische Reduktion als ein Erfassen des »Realen« ansieht. In beiden Fällen macht man die »seelischen« Tatsachen zu bloßen Komplexen physischer Elementarphänomene und »seelisch« selbst wird eine Kategorie, die eigentlich nur eine künftige, ungelöste Aufgabe der Naturwissenschaft bezeichnet. Das Seelische ist dann nur der jeweilige Rest des naturwissenschaftlich noch nicht völlig analysierten und erklärten Tatbestandes. Mit jedem Fortschritt der Naturwissenschaft würde dem »Seelischen« der Boden abgegraben und in einer voll-

[1]) Wie widersprechend allen Tatsachen dies ist, ist schon zu häufig gezeigt worden, als daß es hier wiederholt werden müßte.

kommenen Naturwissenschaft würde diese Kategorie verschwinden.

Ist mithin der Unterschied innerer und äußerer Wahrnehmung weder zu leugnen noch weiter zu reduzieren, so ist die Frage, was, abgesehen von dem nur erlebbaren Richtungsunterschied der beiden Akte des Wahrnehmens, sie scheidet[1]). Da ist für unseren Zweck vor allem wichtig, daß der Unterschied der beiden Richtungen des Wahrnehmens in keiner Hinsicht als relativ auf den Leib und demgemäß auch auf die Sinnesfunktionen und -Organe anzusehen ist. Die Scheidung ist eine solche, die besteht, wenn wir auch die Existenz des Leibes aufgehoben denken[2]). »Äußere Wahrnehmung« als Aktrichtung hat daher mit »Sinneswahrnehmung« zunächst gar nichts zu tun; mag ihre reale Verwirklichung wie immer an die Mitwirkung der sinnlichen Funktionen gebunden sein, ihr Wesen ist davon ganz unabhängig. Von der Fülle dessen, was ein Akt äußerer Wahrnehmung gibt, ist es eine zweite Frage, was uns davon durch diese oder jene Sinnesfunktion, durch Sehen, Hören, Riechen zugeht, und eine dritte, unter Mitwirkung welcher Organe und Veränderungen in ihnen und ihren Fortsätzen bis zum Gehirn uns

---

[1]) Vgl. hierzu Abschnitt 4. Eine vollgenügende Untersuchung dieser Frage kann hier nicht gegeben werden.

[2]) Daß »innere Wahrnehmung« mit Wahrnehmung des »in« den Leib Lokalisierten nichts zu tun hat, braucht nicht gesagt zu werden.

der betreffende Inhalt zugeht[1]). Unter den Erscheinungen aber, die uns äußere Wahrnehmung gibt, sind die Gruppen physikalisch und physiologisch bedingter Erscheinungen oder die betreffenden so verschieden bedingten Momente an einer Erscheinung noch indifferent; sie scheiden sich erst innerhalb des Bereiches der »Erscheinungen äußerer Wahrnehmungen« oder der »physischen Phänomene«. Das nur oder überwiegend physiologisch Bedingte mag »menschlich«, selbst »subjektiv« heißen (z. B. alle physiologisch bedingten Sinnestäuschungen), es wird dadurch nicht im mindesten »psychisch«. Es war ein prinzipieller Irrweg, den zuerst Descartes inaugurierte, von allen äußeren Erscheinungen zuerst eine physikalische Erklärung zu fordern und dann erst die stattfindenden physiologischen Vorgänge soweit heranzuziehen, als sie durch die, den Erscheinungen supponierten, physikalischen Reizrealitäten als bewirkt angesehen werden dürfen. In der Sinnesphysiologie hat zuerst Hering (durch Voraussetzung der wohlgeordneten Farbenerscheinungen und nicht ihrer physikalischen Definitionen), in erweitertem Maße erst Pawlow durch seine Erweiterung der Physiologie mit diesem Irrweg prinzipiell

[1]) Dies finden wir erst durch eine Reflexion auf das Sehen, Hören, Schmecken usw. und durch einen Hinblick darauf, was an dem wahrgenommenen Ganzen durch die Funktion herausgehoben wird.

gebrochen[1]). Es ist also auch irrig, alle Erscheinungen zunächst als »psychisch« anzusehen und erst durch einen »Schluß« oder eine »Deutung« in das Gebiet des Physischen überhaupt hineingelangen zu wollen. In jedem Akte äußerer Wahrnehmung wird die Existenz des Physischen, einer »Natur« schlechthin evident, und nur nach der Stufe der Daseinsrelativität des in dieser Erscheinung im Denken zu erfassenden Gegenstandes, d. h. nach dem Maße und der Art seiner Abhängigkeit von den Eigenschaften des auffassenden Wesens (den generellen und individuellen, normalen und abnormen) kann dann noch eine weitere Frage gehen, die man summarisch oft mit »Realität der Außenwelt« bezeichnet. Nicht aber auf eine zuvor angenommene »Realität« »jenseits des Bewußtseins« (wie der unklare Ausdruck lautet) ist die Außenwelt, sondern auf die evident gegebene Existenz der Außenwelt schon als Phänomen ist die weitere Frage, was daran »real« ist und in welchem Sinne, zu stützen[2]). Es bedarf auch keiner »gesetzlichen Verknüpfung« der Inhalte mehrerer Akte, keiner besonderen »Ordnung«,

[1]) Eine kurze Belehrung über Pawlows erweiterte Physiologie gibt sein auf der Königsberger Naturforscherversammlung gehaltener Vortrag. Vgl. zu dem oben Gesagten meine Ausführungen in der Abhandlung »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, Niemeyer 1913, S. 100.

[2]) Auf die Frage nach dem Wesen der »Realität« sei hier nicht eingegangen.

um uns zu einem »Physischen« zu führen. Vielmehr ist in jedem Akte äußerer Wahrnehmung uns »Natur« als ein unbestimmtes Ganzes gegeben, auf dessen Hintergrund die sinnlichen Inhalte des gegenwärtigen Momentes schärfer hervortreten. Und dabei ist es nicht so, daß uns erst zerstückte Inhalte verschiedener sinnlicher Funktionen gegeben wären, wie rot und hart und sauer und laut, die erst durch eine hinzutretende Verknüpfungs- und »Ordnungstätigkeit« zu »verbinden« wären; sondern es ist unmittelbar dieselbe materielle Einheit, die wir tasten und sehen, wenn wir z. B. eine rote harte Fläche berühren und sehen[1]. Auch die »Materie« oder die dingliche Einheit überhaupt in der Sphäre äußerer Wahrnehmung ist uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung als existierend evident gegeben; »Hypothese«, Deutung kann nur sein, wie sie beschaffen ist, kontinuierlich oder diskret, resp. welche Bestimmungen wir je nach Stand der Wissenschaft ihren letzten Elementen zuschreiben. Nicht aber ist sie selbst eine »Hypothese«. Und ganz analog ist in innerer Wahrnehmung immer ein Ich überhaupt gegeben, und zwar die Totalität eines Ich, auf dessen Hintergrund sich dann dies und jenes abhebt; auch dessen Existenz ist unmittelbar evident und es bedarf dabei keiner »Hypothese«

[1]) Alle »Entwicklung« und alles »Lernen« betrifft nur die Zuordnung der gegebenen Inhalte zu bestimmten realen Dingen; nicht aber ist jene Identität selbst eine erlernte oder entwickelte.

oder eines »Schlusses« oder einer metaphysischen Annahme einer »Substanz« usw. Es bedarf auch keiner »Zusammenfassung« und »Synthese« einer Mehrheit von Bewußtseinsmomenten, vermittelt durch Erinnerung oder gar durch Reproduktion. Der Akt der inneren Wahrnehmung geht dem Rechte und Können nach auf jedes Erlebnis des Ich; er umspannt alle Stufen des Bewußtseins und alle zeitlich wie immer getrennten Lebensmomente und nur die Auswahl dessen, was in ihm als Teil des Jetztmomentes faktisch erscheint, ist durch Leibvorgänge und in zweiter Linie durch psychische Kausalität bestimmt.

Wie irrig es ist, äußere und innere Wahrnehmungen auf den Leib relativ zu setzen, das zeigt am besten die unumstößliche Tatsache, daß der »Leib« — ein Tatbestand, den man doch vom »Körper« scharf scheiden möge, — uns sowohl in innerer wie äußerer Wahrnehmung gegeben und unmittelbar, nicht durch Zuordnung, uns als »derselbe« gegeben ist; es ist »dieselbe Hand«, die ich hier sehe und in der ich diesen Schmerz vorfinde[1]); Täuschungen in dieser Richtung gelten also nur für die Zuordnung der be-

[1]) Daß der Schmerz unausgedehnt sei oder erst vom Zentrum aus projiziert werde, ist eine ganz willkürliche Behauptung, die gleichfalls zu jenen Irrungen gehört, die ich im 3. Absatz bespreche und in denen der normale Fall nach Analogie mit anormalen Täuschungen (z. B. Schmerz im amputierten Glied) verständlich gemacht werden soll.

sonderen Inhalte zu der realen Sphäre wirklicher Erlebnisse und wirklicher Körperteile; sie setzen aber diese unmittelbare Identifizierung voraus. Alle ärztliche »innere Diagnostik« beruht auf diesem Grundsatz. Derselbe Leib ist uns also in äußerer Wahrnehmung als »Körperleib« und innerer als »Leibseele« gegeben, in deren einheitlicher Totalität, die stets Bestandteil unseres Bewußtseinsinhalts ist, sich erst die Empfindungsgruppen der einzelnen Organe und Eingeweide (Organ- und Viszeralempfindung) heraussondern.

Die äußere Wahrnehmung vollzieht sich durch Vermittlung von Sinnesfunktionen, deren einheitliche, durch alle Modi hindurchgreifende Grundfunktion das phänomenal aufweisbare pure »Empfinden« ist; sie erfolgt durch äußere Sinnlichkeit, die zunächst funktionell und erst in zweiter Linie durch die Sinnesorgane bei Lebewesen verschiedener Art eigentümlich bestimmt ist[1]. Die Sinnesfunktion

[1]) Gesetzmäßigkeiten der Funktionen, des »Sehens«, »Hörens« können daher bestimmt werden unabhängig von der bestimmten Reizung und Beschaffenheit der Sinnesorgane und sind bei dem sog. inneren Sehen, inneren Hören (eines etwa in der Erinnerung gegebenen Tatbestandes) dieselben wie bei wirklichem Sehen und Hören (z. B. Umfang der an die bestimmten Funktionen gebundenen sog. »sinnlichen Aufmerksamkeit«, perspektivische Veränderungen der Inhalte mit Nah- und Fernlokalisation usw.). Diese Funktionsgesetze sind auch bei verschiedener Ausstattung des Apparates der Sinnesorgane bei verschiedenen Tieren weithin dieselben und haben in ihrer Eigengesetzmäßigkeit erforscht zu werden.

also schiebt sich sozusagen zwischen den Akt der äußeren Wahrnehmung und deren möglichen Gehalt in die Mitte und schneidet nur die für die Aktionsrichtungen des Lebewesens wichtigen Elemente aus diesem Gesamtbereich heraus. Die Sinnesfunktion hat also lediglich den Charakter eines für das Lebewesen bedeutsamen Analysators; keinerlei produktive Bedeutung für den Gehalt der äußeren Anschauung kommt ihr zu[1]).

Nun ist es aber von grundlegender Bedeutung für die Psychologie und ihren weiteren Fortgang, daß anerkannt werde, daß auch die innere Wahrnehmung nicht unmittelbar auf das Ich und seine Erlebnisse geht, sondern gleichfalls vermittelt durch einen »inneren Sinn«. Es ist ein gewaltiger Irrtum, wenn man gemeint hat, seelische Existenz habe nur: einmal das jeweilig gegenwärtig im Bewußtsein Vorgefundene; alles vergangene Erleben sei dagegen nur in physiologischen Dispositionen oder auch in Dispositionen einer metaphysischen Seelensubstanz und dergl. vorhanden; sodann nur das, wovon das Individuum sich im Erleben bewußt sei, daß es dies und was es erlebt. Genau so sinnlos als es wäre, den uns in der Sinneswahrnehmung eben gegenwärtigen

---

[1]) Eine interessante Zusammenstimmung in diesem Gedanken zeigen neuerdings die Forschungen von Bergson und Pawlow. Siehe H. Bergson »Mémoire et matière«, F. Alcan, Paris 1908. Desgl. Pawlows genannten Vortrag.

Ausschnitt der Natur für allein »wirklich« zu halten und alles andere nur in »Dispositionen«, »Möglichkeiten der Wahrnehmung[1])«, genau so falsch ist diese Vorstellung für die seelische Realität. Nicht das Erlebnis selbst, sondern nur seine Erscheinung für den inneren Sinn ist uns in dem gegeben, was uns momentan gegenwärtig ist (von aller besonderen Aufmerksamkeit, Bemerken, Beobachten noch ganz abgesehen). Und so wenig Sonne, Mond und Sterne von »Gehirn« und »Sinnen« abhängig sind, so wenig das psychische Erlebnis selbst. In beiden Fällen aber ist die äußere und innere Sinneserscheinung der Tatsache vom Leibe, und in erster Stelle vom Nervensystem abhängig. Es ist eben ein prinzipieller Irrtum, der Biologie, Physik und Psychologie gleichmäßig schädigt, das Psychische vom Leibe irgendwie abhängiger zu denken als das Physische. In beiden Gegenstandsbereichen gibt es vielmehr prinzipiell vom Leibe abhängige und davon unabhängige Erscheinungen und Erscheinungsmomente; und in beiden gibt es eine ganz bestimmte Ordnung unter den auf den Leib und bestimmte Beschaffenheiten seiner daseinsrelativen Gegenstände. In beiden aber gibt es auch eine Schicht des absoluten Daseins, die unabhängig vom Leibe besteht. So sinnlos

[1]) J. St. Mill und andere haben ja auch dieses behauptet. In seiner Untersuchung der Philosophie Hamiltons setzt Mill auch die Materie zu einer »konstanten Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten« herab.

ein Mensch sich verhielte, der Physik zu treiben wähnte, wenn er nur äußere sinnliche Erscheinungen konstatierte und sie nach Abhängigkeit vom Leibe erforschte (denn er treibt doch Physiologie der Sinne), so sinnlos ist es auch, die Tatsachen und Erscheinungen des »inneren Sinnes« mit der seelischen Realität gleichzusetzen. Freilich gibt es eine »Physiologie des inneren Sinnes« so gut wie eine solche des äußeren Sinnes. Zu ihr gehört der Hauptinhalt der sog. »Physiologischen Psychologie«. Aber von Psychologie ist diese Wissenschaft grundverschieden, da es sich in der Psychologie um das *reale seelische Erleben* handelt und nicht um das, was das Individuum davon in seinem »inneren Sinne« erfaßt. Was abhängig ist vom Leibe, das ist nicht das reale seelische Erlebnis, sondern seine Auffassung durch den inneren Sinn und ihre Art. Diese allein kann »gestört«, pertubiert werden, und nicht psychische Störungen, sondern Störungen der Auffassung durch den »inneren Sinn« sind es, die alle Psychopathologie behandelt. Hierbei ist indes nicht das unsere Meinung (wie es Kants völlig anders orientierte Lehre vom »inneren Sinn« in sich schließt), daß das Psychische, wie es unabhängig vom inneren Sinn und seiner Erscheinung »wirklich« ist, »transzendent« wäre im Sinne eines »Ding an sich«[1]). Wir scheiden innere

[1]) Überhaupt hat unser Begriff des »inneren Sinnes« mit jenen Kants nicht das mindeste zu tun. Kant setzt innere Wahrnehmung

Wahrnehmung von »innerem Sinn«; auch der innere Sinn ist wie der äußere Sinn nur ein Analysator des Wahrnehmens, nicht etwas, was positiv den Gehalt der Anschauung gibt; dies leistet allein die innere Wahrnehmung, in deren Gehalt durch den inneren Sinn nur das herausgeschnitten und abgestuft hell beleuchtet wird, was am psychischen Erlebnis für die Tätigkeits- und Interessensphäre des Leibes von entsprechend abgestufter Bedeutung ist. Wie wir aber durch Anschauung und Denken uns hinsichtlich der Außenwelt von der momentanen Sinneserscheinung frei machen können, so vermögen wir dies auch in der Sphäre der inneren Wahrnehmung, in der Psychologie, — und zwar in jedem denkbaren Grade; prinzipiell bis zur Anschauung des absoluten Gegenstandes — wenn wir so den Gegenstand nennen, der nur durch den Akt äußerer und innerer Wahrnehmung — und sonst durch nichts bedingt ist.

Der innere Sinn, in unserem Verstande, ist keine Hypothese, geschweige gar eine metaphysische. Er ist ein Tatbestand. Er enthält nichts weiter als die Anerkennung, daß jedes psychische Erlebnis, das einem Lebewesen zur faktischen inneren Wahr-

---

und inneren Sinn gleich, was wir gerade zurückweisen. Auch seine Lehre, daß die Zeit die Form des »inneren Sinnes« sei, ist ganz unstichhaltig. Die Zeit ist auch ein Wesensmoment des Gehaltes äußerer Anschauung und wird nicht erst vermittelt durch eine zeitliche Ordnung der Auffassungsakte z. B. der Auffassungsakte einer Reihe von Bewegungsphasen auf diese Phasen übertragen.

nehmung kommen soll, in dessen Leibzustand irgend eine charakteristische Variation setzen muß, die zu den Bewegungsimpulsen des Leibes eine bestimmte Gesetzmäßigkeit aufweist[1]). So wenig die psychischen Erlebnisse auf Leibzustände, Komplexe von Empfindungen usw. zurückzuführen sind, so ist doch mit jeder Wahrnehmung eines psychischen Erlebnisses ein charakteristischer Leibzustand und eine mit ihm zusammenhängende, bestimmte Bewegungsintention verbunden, ohne die es die Schwelle des inneren Sinnes nicht zu überschreiten vermag. Insofern bleibt auch nach unserer Ansicht jedes Erlebnis, sofern es wahrgenommen wird, von Zuständen des Leibes, also auch des Seelen- und Körperleibes, in irgend einem Maße abhängig; niemals aber — wie der psychophysiologische Parallelismus meint — das Erlebnis selbst und sein purer Anschauungsgehalt.

Auf der Tatsache, daß zwischen die Erlebnisse und ihre Wahrnehmung ein »innerer Sinn«, ein Analysator des Lebenswichtigen eingeschaltet ist, beruht es nun, daß es so etwas wie »Täuschungen der inneren Wahrnehmung« gibt; daß es also auch

---

[1]) Eine genauere Begründung dieses Satzes soll eine selbständige der Lehre vom »inneren Sinn« gewidmete Arbeit geben. Eine Anregung zur Wiederaufnahme des Begriffes »innerer Sinn« ist neuerdings von O. Külpe in seinen Arbeiten zur Psychologie der Abstraktion (siehe auch Einleitung in die Philosophie der Gegenwart) ausgegangen; eine andere (ziemlich abstruse) von Freud (siehe Traumdeutung). Vgl. auch H. Bergson: Mémoire et matière.

hier »Schein« und »Wirklichkeit« gibt, ja eine ganze Reihe von Schichten der psychischen Gegenständlichkeit desselben Erlebnisses, die in ganz verschiedenem Maße von der Beschaffenheit des »inneren Sinnes« abhängig und darum in verschiedenem Maße zu dem auffassenden Individuum »daseinsrelativ« sind. Es ist leider eine der beliebtesten Lehren der gegenwärtigen Modephilosophie geworden, daß es »Schein« und »Wirklichkeit« in der psychischen Welt gar nicht gäbe, daß hier nur alles nur da sei oder nicht da sei, daß Psychisches so sei, wie es scheine; daß es also ein wahrhaftes »Ding an sich« sei. Wäre das richtig, so gäbe es freilich keine Täuschung der inneren Wahrnehmung[1]).

[1]) Neuerdings hat auch E. Husserl, dessen Werken auch wir uns tief verpflichtet fühlen, sich dieser Lehre angeschlossen. Er sagt: »das psychische Sein, das Sein als »Phänomen«, ist prinzipiell nicht eine Einheit, die in mehreren gesonderten Wahrnehmungen als individuell identische erfahrbar wäre, nicht einmal in Wahrnehmungen desselben Subjekts. In der psychischen Sphäre gibt es mit anderen Worten keinen Unterschied zwischen Erscheinung und Sein usw.« (Logos, 1913), siehe auch das folgende. Wir sehen erstlich nicht, wie diese Behauptung mit den tiefdringenden Ausführungen in den »logischen Untersuchungen« über »innere und äußere Wahrnehmung« (S. 694), in denen nicht nur der Vorzug der Evidenz der inneren Wahrnehmung vor der äußeren (wie sie Descartes und Brentano lehren) bestritten wird, sondern ausdrücklich gesagt wird: »Demgegenüber will es mir erscheinen, daß innere und äußere Wahrnehmung von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter sind usf.« (S. 703, 4) übereinzubringen sei. Husserl hat hier seine Meinung geändert.

Sachlich aber scheint mir hier Husserl das Wesen des »Phänomens« mit dem des »Psychischen«, Phänomenologie mit Psychologie

Nun ist es aber schon eine Unterscheidung innerhalb der Gemeinsprache, das Neuhinzutreten von Erlebnissen von neuer oder anderer Auffassung der

---

zu verwechseln, obgleich an einer anderen Stelle (S.302 des Aufsatzes) die »Phänomenologie des Bewußtseins«, die es mit dem »reinen Bewußtsein« zu tun habe, von der »Psychologie«, die es mit dem »empirischen Bewußtsein« zu tun habe oder mit dem Bewußtsein als »Natur« scharf getrennt wird.

Natürlich hat Husserl recht, wenn er sagt: »Ein Phänomen ist keine substantielle Einheit, es hat keine »realen Eigenschaften«, es kennt keine realen Teile und keine Kausalität. . . Phänomenen eine reale Natur beimessen, nach ihren realen Bestimmungsstücken, nach ihren kausalen Zusammenhängen forschen — das ist reiner Widersinn . . .«

Gewiß, darum ist ein »Phänomen« auch nicht »beobachtbar«, sondern nur »erschaubar«. Aber eben aus diesem sicheren Tatbestand schließe ich, daß — da jeder Satz eines Lehrbuches der Psychologie eine »Empfindung«, eine »Vorstellung« z. B. wie eine substantielle Einheit behandelt, ihr »reale Eigenschaften« zuweist (die sie hat, ob sie dem Erlebenden gegeben oder nicht gegeben sind), auch »reale Teile« und Kausalität zwischen den behandelten Gegenständen annimmt — daß es Psychologie niemals, selbst die beschreibende Psychologie (die doch auch auf »Beobachtung« beruht) mit Phänomenen zu tun hat. Die Phänomenologie des Psychischen, die Lehre von den wesenhaften Konstituentien des Psychischen und seinen Gegebenheitsweisen andererseits hat mit »Psychologie« so wenig zu tun wie die Phänomenologie der Zahl mit der Arithmetik. Andererseits gilt alles, was Husserl vom »Phänomen« sagt, auch vom physischen Phänomen. »Phänomen« besagt doch nur das im lebendigen Akte unmittelbar Gegebene, das was in Selbstgegebenheit vor mir steht, so ist, wie es gemeint ist. Diese Gegebenheit aber kann ich an jedem beliebigen Gegenstand aufsuchen, an nichtpsychischen wie an psychischen; auch wieder an »Dingheit« und »Wirklichkeit«.

Völlig recht hat Husserl darin, daß der naturwissenschaftliche Ding-, Vorgangs-, Kausalbegriff usw. auf die Sphären der psychischen Tatsachen nicht übertragen werden darf und daß die »Einheit« des Psychischen ihre ganz »eigenen Formen« hat. Aber hieraus ist

Erlebnisse bei deren Wiedererleben oder in der Erinnerung zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob Liebe und Haß zu einer Person aufhört, oder ob sich der Betreffende »getäuscht« hat und etwas für Liebe und Haß genommen hat, was gar nicht Liebe und Haß war[1]); ob weiter eine Liebe nicht da ist oder ob der Mensch sie zeitweise nicht fühlen kann oder sich dieselbe nicht »eingesteht«. Es ist ausgeschlossen, in solchen Fällen etwa zu sagen: alle Gemütsbewegungen (d. h. alles, was diese Qualität hat)

---

nicht zu schließen, daß diese Begriffe in der psychischen Sphäre überhaupt keinen Sinn haben, sondern nur, daß sie von den spezifischen Modalitäten, die sie in der Sphäre der äußeren Wahrnehmung und der besonderen Mannigfaltigkeit des Naturseins annehmen, zu befreien sind — dem raumzeitlichen Außereinander. Zwischen »Ding«, »Materie«, »Körper« gibt es eben scharfe Unterschiede und so sicher das reale Ich, der »Charakter« kein Stück Materie oder ein Körper ist, so sicher sind die Dinge. Eine »Vorstellung«, die eine andere hervorruft, weil sie zum Teil identische Elemente mit jener hat, ist ein »Ding« und hat »reale Teile«. Ein Motiv eines Willensaktes ist ein realer Vorgang und kann bestehen, während der Handelnde es nicht kennt oder sich ein ganz anderes Motiv zu haben einbildet, und ist die Ursache dieses Willensaktes. Freilich kann eine Beobachtungstatsache und eine kausale Lehre der Psychologie der Phänomenologie des Psychischen nie widersprechen und nie ihre Aufstellungen beweisen, da die Lehre von den Wesenheiten des Psychischen und deren Wesenszusammenhängen — wie Husserl so treffend einschärft — die Voraussetzung aller Psychologie ist. Daß dies aber für die Naturwissenschaft, auch für die Mathematik weniger gälte, scheint uns Husserl nicht gezeigt zu haben.

[1]) Sondern z. B. eine Interessensolidarität, die sich unter »Liebe« versteckte; oder ein Angezogensein durch einen äußeren Ausdruck, der einem früher Geliebten glich; oder Selbstflucht; oder Gewohnheit; oder Überzeugungsgemeinschaft usw.

sind gleich wirklich; der Mensch hat den anderen eben fünf Minuten oder drei Wochen geliebt und gehaßt und seine Angabe, er habe »sich getäuscht«, drücke nur aus, daß seine Erwartung einer längeren Dauer oder bestimmter Wirkungen seiner Gemütsbewegungen auf das Handeln nicht erfüllt worden sei. Viel mehr unterscheiden wir schon im Leben scharf zwischen diesem Tatbestand und einer echten Täuschung. Desgleichen zwischen einer bloß irrigen Subsumption eines Erlebnisses unter einen Begriff, unter den es nicht gehört, und dem anschaulichen Vermeinen, das Erlebnis sei real vorhanden. So halten wir in der »Sentimentalität« bloß vorstellig gefühlte Gefühle für wirkliche und reale; oder die angelesenen Gefühle der Personen eines Romans für wirkliche und eigene. In solchen Fällen liegt nicht nur ein »Irrtum« vor, eine falsche Subsumption z. B., sondern eine »Täuschung« im früher bestimmten Sinne. Es ist nicht richtig, daß der Zorn, die Trauer, ja der Schmerz eines hysterischen Patienten als Erlebnis mit einem Zorn, einer Trauer, einem Schmerz des Normalen psychisch ganz gleich ist und nur die objektiven Ursachen und Wirkungen (z. B. Ausdrucksbewegungen) verschieden sind; vielmehr sieht dieser Kranke sehr wohl noch jene tiefere Schicht seiner seelischen Person, auf der z. B. während der stärksten Äußerungen des vermeinten Zornes ein Gefühl der Ruhe liegt; nur diese Ruhe selbst sieht er nicht und

verlegt darum seinen bloß vorstellig gefühlten Zorn in diese tiefere Seinsschicht seines Ich.

Aber noch mehr; es ist ein Irrtum zu sagen, innerhalb des seelischen Gebietes komme der Unterschied von Ding oder Vorgang und seinen »Erscheinungsweisen« gar nicht zur Verwendung. Der Psychologe, der von einer »Vorstellung« redet, dieselbe dieses oder jenes wirken läßt, sie verblassen läßt oder sie reproduzieren läßt, kann gar nicht umhin, sie unter der Kategorie eines realen Dinges oder Vorgangs zu fassen und ihr Bestimmtheiten, Wirkungsweisen, Beziehungen zuzuschreiben, die da sind, ob sie dem Vorstellenden erscheinen oder nicht. Ein »Körper« freilich ist die Vorstellung nicht; aber man scheide doch scharf die für die äußere und innere Wahrnehmung indifferente Dingidee und die Körperidee. Auch die Begriffe »Charakter«, »Seele«, »reales Ich« sind Dingbegriffe, ihre Gegenstände echte Dinge — ohne darum transzendente Substanzen zu sein. Ein und dasselbe reale Erlebnis kann jetzt genauer, jetzt weniger genau wahrgenommen werden, z. B. ein Leid, das in mir steckt; ja wir können uns in der äußersten Schicht unseres Lebens so »verlieren«, daß das Leid unserem Blicke ganz entschwindet oder nur als ganz »allgemeiner Druck« gegenwärtig ist, während wir lachen und scherzen und diese Gefühle der »Freude« auch auf jener äußersten Schicht fühlen. Trotzdem ist es ein ganz bestimmtes Leid

mit einer Fülle aussagbarer Merkmale. — Ein Erlebnis vermag uns abwechselnd auch verschiedene Seiten darzubieten, wobei man unter »Seiten« nur nicht räumliche Seiten verstehen muß, wie sie das Körperding oder der physische Vorgang hat. Das aber ist etwas anderes als eine Veränderung des Erlebnisses selbst. Ein und derselbe Schmerz sieht anders aus, wenn wir ihn in verschiedenen Modi erleben, z. B. leidend, duldend, genießend, uns ihm hingebend, ihm Widerstand leistend usw. und er bietet dabei immer neue »Erscheinungen« dar.

Die realen Erlebnisse und ihr kausaler Zusammenhang sind also im Phänomen der inneren Sinneswahrnehmung so wenig gegenwärtig wie der reale Zusammenhang der Natur im Phänomen der äußeren Sinneswahrnehmung. Die Daseinsstufen, dort alle gekennzeichnet durch das Maß der Abhängigkeit des wahrgenommenen Gegenstandes vom auffassenden Subjekt und seinen generellen und individuellen Eigenschaften, entsprechen eben so viele Bewußtseinsstufen hier. Ein Krankheitsgefühl z. B. kann da sein, aber der inneren Sinnessphäre entrückt sein; aber auch nur der Sphäre des Bemerkens; es kann in dieser liegen, aber der Sphäre des Beachtens entrückt sein; es kann hier liegen, ohne doch beobachtet zu werden; es kann beobachtet werden, ohne daß ein Urteil, eine subsumierende Feststellung darüber ergeht. Wie weit liegt also voneinander

ab, was jemand erlebt und was er erlebend so weiß, daß er sagen kann, was er erlebt!

Wir können den Erlebniszusammenhang, der jeweils, auch in symbolisch für ihn fungierenden Erscheinungen der Sphäre des inneren Sinnes entrückt ist, den »unterbewußten Teil« des Ich nennen. Aber es muß dann klar sein, daß dies mit dem sog. »Unbewußten«, d. h. einer bloßen Konstruktion zu kausaler Erklärung des Seelenlebens, z. B. als Ort »psychischer Dispositionen« genommen, gar nichts zu tun hat. Schon darum nicht, da ja das »unterbewußte« Erlebnis durchaus nicht für die innere Anschauung einfach fehlt oder erst erschlossen wäre, sondern sein Dasein und Fehlen, sein Sosein und Anderssein sehr wohl den jeweiligen Gesamtgehalt innerer Anschauung modifiziert, wenn auch diese Modifikation ihrem besonderen Inhalt nach nicht ohne weiteres durch den Erlebenden sprachlich angebbar ist. Das »Unterbewußte« ist also noch ein Bewußtes, so gut wie das »Oberbewußte«, wogegen ja das sog. »Unbewußte« in keinem Sinn für das Bewußtsein da sein soll, sondern erst erschlossen ist. Das unterbewußte Erlebnis ist also innerer Wahrnehmung prinzipiell zugänglich und was es unterbewußt macht, ist nur, daß es jeweilig nicht auf den inneren Sinn einwirkt, durch dessen Reizung die Erlebnisse erst jene bestimmte Lebhaftigkeitsgröße erhalten, durch die sie aktuell als gegenwärtige

Vorkommnisse wahrgenommen werden. Nicht weniger verschieden aber ist das Unterbewußte vom Unbemerkten, das bereits zur Sphäre des Oberbewußten gehören muß.

3. Ein genereller Irrtum in der Auffassung und Erklärung der Täuschungen.

In der bisherigen Auffassung und Erklärung der Täuschungen überhaupt (der inneren und äußeren) finde ich eine irrige methodische Voraussetzung, von der es mir zweckmäßig erscheint, sie nicht nur von Fall zu Fall immer aufs neue aufzuweisen, sondern ihr an der Hand von Beispielen einmal prinzipiell die fernere Verwirrung dieser Fragen abzuschneiden. Sie besteht darin, daß man den für jede Täuschung als Korrelat dienenden Fall der »richtigen« Einsicht nicht voraussetzt, um die Täuschung verständlich zu machen, sondern umgekehrt von den Täuschungen ausgehend auch den Fall der richtigen Einsicht genau so erklärt, wie man die Täuschung erklären zu müssen glaubt; daß man, wie wir kürzer sagen können, das Normale aus dem Anormalen, als einen Spezialfall derselben Gesetzmäßigkeit, die im Anormalen herrscht, zu erreichen sucht — nur mit der Anmerkung, daß dem normalen Gebilde eben auch noch ein objektiv Reales entspreche.

Dies ist z. B. der Fall, wo die normale Sinneswahrnehmung als eine »halluzination vraie« aufge-

faßt wird (Taine), als ein Gebilde also, das sich phänomenal in nichts von der Halluzination unterscheidet, sondern nur darin, daß ihr ein Wirkliches entspricht, daß also ein auf sie aufgebautes Existenzurteil »wahr« ist, während jener nichts entspricht; resp. daß zur Erklärung dieser ein objektiver Reiz angenommen wird, zu jener entweder nur eine rein zentrale Reizung oder eine zentrifugal bedingte Reizung der peripheren Sinnesflächen. Ein phänomenologisch ausgezeichnetes Merkmal der natürlichen Wahrnehmung soll es hiernach nicht geben. Man schließt: da auch die natürliche Wahrnehmung in ihrem gesamten Gehalte durch die Intaktheit gewisser Zellen und Fasern der Großhirnrinde und eine Reizung und Erregung dieser bedingt ist, die Halluzination aber ausschließlich durch eine solche (sehen wir hier von zentrifugaler Reizung ab), so ist in der unmittelbaren Ursache der Erscheinungen keinerlei Unterschied; eben darum könne man auch die entfernteren Ursachen, die Glieder der Kausalkette, die in jener unmittelbaren Ursache endigen, aufgehoben oder so weit variiert denken, als es nur möglich ist, sofern sie nur in diesem letzten Gliede der unmittelbaren Ursache endigen sollen — ohne hierdurch den Gehalt der Erfahrung zu verändern. Eine solche oder ähnliche Schlußweise ist nun ganz ungerechtfertigt. Es ist ganz unberechtigt, die natürliche Wahrnehmung in Analogie mit einer Halluzination zu be-

urteilen. Einmal besteht erst unter der Voraussetzung, daß uns die natürliche Wahrnehmung ein wirklich Bestehendes gibt, dessen Gehalt nicht durch unseren Leib, also auch nicht durch unser »Gehirn« bedingt ist, das Recht, auch von sonst ähnlichen Erscheinungen zu reden, die dies nicht tun, die also zur Sphäre der Täuschungen — hier der Halluzinationen - gehören. Auch was wir von Leib, Gehirn, Reizung usw. aussagen, das können wir nur aussagen eben unter der Voraussetzung der Dignität der natürlichen Wahrnehmung, uns Wirkliches und nach seinem Gehalte von unserem Leib Unabhängiges zu geben. Und nur, weil wir aus der natürlichen Wahrnehmung gelernt haben, was »Wirkliches«, was »Außenwelt«, was ein von uns unabhängig dem Wirklichen zukommender Gehalt ihrem Wesen nach sind, nur darum kann es vorkommen, daß auch Inhalte, die tatsächlich nicht so, d. h. real und außer uns bedingt sind wie die der natürlichen Wahrnehmung — sondern nur zentral bedingt — gleichwohl mit jenem »Bewußtsein« der Wirklichkeit, der Außenweltlichkeit, der Unabhängigkeit von unserem Gehirn verbunden auftreten, wie es bei der Halluzination der Fall ist; oder kürzer: daß dieser Inhalt mit dem Aktcharakter und seinen Wesensbestandstücken des »Wahrnehmens« behaftet auftritt. Wollen wir jene Schlußweise nach dem Satze von der »Ersparnis der Ursachen« machen, so müssen wir vielmehr sagen: da

die Aufhebung der Kausalglieder bis zur unmittelbaren Ursache im Großhirn die Inhalte der Erfahrung nicht verändern könnte, so muß bei der zweifellosen Verschiedenheit von natürlicher Wahrnehmung, die uns Wirkliches und nicht durch unser Gehirn bedingte Inhalte gibt — im Gegensatz zur Halluzination —, der Sinn dieser »kausalen Bedingung« hier und dort ganz verschieden sein. Bei der natürlichen Wahrnehmung ist gehirnbedingt eben nur das Wahrnehmen dieses bestimmten Inhalts der Wirklichkeit im Unterschied zu anderen Inhalten. Es ist gehirnbedingt die Selektion dieses Inhalts aus der Fülle der sonst existierenden Inhalte. Einmal also das »Wahrnehmen« als der reale Vollzug gerade dieser Aktqualität im Unterschiede von Vorstellen, Urteilen usw. und sodann die Wahl, daß gerade dieser Inhalt der Wirklichkeit und nicht ein anderer ebenso wirklicher Inhalt von dem betreffenden Individuum, das dieses Gehirn hat, wahrgenommen wird. Dagegen ist im Falle der Halluzination der Inhalt selbst (und nicht die Wahl aus möglichen anderen) und in zweiter Linie die Reproduktion der mit einer natürlichen Wahrnehmung wesenhaft verknüpften Erscheinungsmomente gehirnbedingt; das heißt, die Halluzination ist eine Täuschung, in der wir wahrzunehmen bloß meinen, ohne faktisch wahrzunehmen; und ihr Inhalt ist relativ auf das Gehirn des Halluzinanten, wogegen

der Gehalt der natürlichen Wahrnehmung dies nicht ist; er ist relativ auf die Dinge, die da sind, und wirklich.

Dasselbe gilt für die Illusionstheorie der Wahrnehmung. Hiernach soll »Illusion« darin beruhen, daß die durch simultane Assoziation bzw. durch Assimilation mit den reinen Empfindungselementen Verbindungen eingehenden Gedächtniselemente ein quantitativ zu starkes Übergewicht über die Empfindungselemente erhalten. Nun ist aber auch jede natürliche Wahrnehmung nach dieser Lehre bereits mehr oder weniger reich mit solchen Gedächtniselementen durchsetzt — und dies offenbar um so mehr, je reicher und entwickelter das geistige Leben des Wahrnehmenden ist. Nicht nur bestünde hiernach kein Wesensunterschied zwischen Wahrnehmung und Illusion, sondern nur ein solcher des Grades, es ergäbe sich auch die merkwürdige Folge, daß, je reicher unsere Erfahrung würde, die Wahrnehmung immer weniger mit den vorhandenen Sachen übereinstimmte und immer mehr mit den Illusionen des Kranken auf eine und dieselbe Stufe geriete. Der Naturforscher, dem bei einer einfachen Beobachtung z. B. der Färbung einer Linie im Spektrum der Sonne eine gewaltige Fülle von »Gedächtniselementen« herbeieilen, um das bloße Datum der Beobachtung zum Gliede eines reichen anschaulichen Tatsachenzusammenhanges, z. B. einer bestimmten

Beschaffenheit der Sonne, zu machen[1]), wäre hiernach am meisten dem illusionierenden Irren ähnlich, der in dem blinkenden Knopf seiner Bettstelle alle möglichen Gesichter und Fratzen erblickt. Es geht ja nicht etwa an, nach dieser Theorie zu sagen, daß der Unterschied darin bestehe, daß bei der Illusion eben Gedächtniselemente hinzutreten, die gar nicht Reproduktionen von Merkmalen »derselben Sache« sind, die da jetzt empfunden wird und die früher andere Empfindungen gab; daß hingegen bei der Wahrnehmung dies der Fall sei. Denn der Gehalt der Wahrnehmung, sofern er ein bestimmtes Ding gibt und eben damit den Empfindungsinhalt überragt, der auch bei anderen und anderen Dingwahrnehmungen derselbe sein kann (z. B. weiß das Weiß des Schnees, oder das eines weißen Pulvers usw.), soll sich nach dieser Lehre ja erst aus den hinzutretenden Gedächtniselementen aufbauen! Es hat also gar keinen Sinn mehr, zu sagen, es seien bei der Wahrnehmung Reproduktionen von früheren Empfindungen »derselben Sache« vorhanden, bei der Illusion nicht. Denn diese »dieselbe« Sache soll ja im Bewußtsein nur durch das Hinzutreten jener reproduktiven Elemente vertreten und konstatierbar sein. Dies Hinzutreten könnte aber auch bei der Illusion der Fall sein. Auch ist, so-

[1]) Man denke etwa an den Hergang der Entdeckung der Spektralanalyse durch Kirchhoff.

lange man die Assimilation und Assoziation nicht zwischen den *fertigen* Wahrnehmungs- und Vorstellungsgebilden, sondern schon zwischen deren »Elementen« sich abspielen läßt, noch gar kein Kriterium gegeben, nach dem zu entscheiden wäre, ob es sich um Reproduktionen von Elementen »derselben Sache« handelt oder nicht. Denn es können die Empfindungselemente der Sache A den dispositionell bereitliegenden Gedächtniselementen der Sache B beliebig ähnlich sein oder mit ihnen gemeinsame Unterbestandteile haben, die sich stärken, und umgekehrt können Dispositionen von Vorstellungselementen der Sache A da sein, die den Empfindungselementen der Sache A durchaus nicht gleichen, sich also abschwächen müßten. Erst wo es sich um die *fertigen* Gebilde der Wahrnehmung und Erinnerung handelt — die auch als Erinnerungen gegeben sind — kann von der Prüfung die Rede sein, ob das Reproduzierte auf die Wahrnehmung »derselben Sache« zurückgeht. Davon ist aber hier gar nicht die Rede.

Ganz analog diesen Fehlerklärungen sind folgende Fälle. Die Anschauung eines Reliefs meinen Einige »erklärt« zu haben, wenn sie auf die Licht- und Schattenverteilung auf einer (z. B. gemalten) Fläche hinweisen, die in der Tat ein Relief vortäuschen kann. Aber wer sähe nicht, daß man das ursprüngliche *Phänomen* eines Reliefs schon besitzen muß,

um es in solche Licht- und Schattenverteilung hineinzusehen? Es ist dies nicht prinzipiell anders wie in dem Falle, wo wir in Vexierbildern plötzlich eine Katze sehen. Die zusammenfassende Tätigkeit der Linien, Farben, Formen des Gegebenen, die wir ja auch bei der Wahrnehmung einer wirklichen Katze vollziehen müssen, genügt nicht, um dieses plötzliche Sehen verständlich zu machen. Denn sollen diese Tätigkeiten so stattfinden, daß sie zum Bild einer Katze führen, so muß die Bedeutungseinheit »Katze« irgendwie bereits vorschreiben, nach welchen Elementen des Gegebenen die zusammenfassende Tätigkeit greifen soll und welche vernachlässigen. Wir dürfen also das Bedeutungsmäßige, das in der Wahrnehmung einer Katze steckt, nicht »erklären« wollen in der Art, wie wir die Erfassung der Katze im Vexierbild erklären.

Oder: wir täuschen uns über den seelischen Vorgang eines Menschen. Die Grundform dieser Täuschung ist, daß wir die bloße Wirkung seiner Ausdrucksbewegung auf uns auf unser seelisches Leben in die fremde Person »einfühlen«; sei es die direkte Wirkung auf unser Gefühl, sei es die durch Auslösung einer Nachahmungstendenz der gesehenen Bewegung hervorgerufene Reproduktion von Erlebnissen, die gemeinhin auch bei uns zu einem solchen Ausdruck führten. In dem Maße, als so etwas geschieht, täuschen wir uns über den Seelenvorgang des an-

deren, indem wir Erlebnisse, die unsere sind, für seine halten[1]). So bei aller Gefühlsansteckung durch Mitlachen, Mitweinen, Mitdrohen (z. B. bei Massenerregungen). Das ist offenbar das Gegenteil von verständnisvollem Mitgefühl, wo sich erst auf das intentionale Fühlen eben der fremden Trauer usw., auf das fühlende »Verstehen« dieses Gefühles des anderen das eigene Trauern, Sichfreuen usw. aufbaut. Eben dieses fremde Gefühl kommt uns im Falle der auf Nachahmung fundierten Gefühlsansteckung durch den anderen gar nicht zu Gesicht. Wie verkehrt ist nun z. B. der Versuch von Th. Lipps und Anderen, auch das echte Mitleid nach Analogie mit der Gefühlsansteckung zu erklären! Was wir so erklären, ist doch nur die Täuschung darüber, daß wir »mit« dem Anderen leiden. Gewiß: viele Leute halten eine solche Ansteckung durch fremdes Klagen, Weinen oder auch bloß die momentane Schwäche ihrer Nerven oder einen Shok von ästhetischer Ablehnung für »echtes« Mitleid. Das Motiv mag Eitelkeit sein, die so gerne einen Vorgang, der einem positiv wertvollen Vorgang ähnlich ist, als diesen positiv wertvollen Vorgang ansehen läßt. Aber das ist eine Täuschung. Und sie setzt voraus, daß wir den Tatbestand echten Mitleidens usw. kennen; wie sollten wir ihn sonst in

---

[1]) Vgl. hierzu den Anhang meines Buches »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle« (Halle 1913).

den Tatbestand der Gefühlsansteckung hineinzusehen vermögen? Ganz Analoges gilt von Täuschungen, wie z. B., daß man etwas bereue, während man nur die kausalen Unlustfolgen einer Handlung in den erinnerten Tatbestand dieser Handlung hineinträgt, z. B. die Angst und Furcht vor sozialen Folgen, welche das Bekanntwerden dieser Handlung haben kann. Die echte Reue läßt sich nicht nach Maßgabe dieser Reuetäuschung erklären. Das Phänomen ist dazu vorausgesetzt. Dasselbe gilt, wenn z. B. jemand eine Wirkung einer ursprünglich krankhaften Tendenz, sich selbst zu quälen, sich wehe zu tun, sich zu züchtigen, für »Reue«, »Sündenbewußtsein«, »schlechtes Gewissen« hält. Dann kann man doch niemals diese echten Erscheinungen selbst mit solchen Mitteln erklären! (Vgl. Fr. Nietzsches Erklärung des »schlechten Gewissens«.)

So ist es auch eine prinzipielle Fehlerklärung, wenn man das Verstehen fremdpsychischer Vorgänge, z. B. historischer seelischer Tatbestände durch »Einfühlung« verständlich machen will. Ich weise die wesentlichste Täuschungsquelle über fremdes Seelenleben auf, wenn ich zeige, daß A seine Erlebnisse in B hineinträgt, daß die »Herren ihren eigenen Geist für den Geist der Zeiten halten«, nicht aber weise ich den normalen Hergang der psychischen Fremdwahrnehmung auf. Fremdes Verständnis beruht gerade darin, daß ich die sich mir darbietenden

eigenen Erlebnisse, die mir bei der Erzählung z. B. eines fremden Erlebnisses einfallen, zurückhalte, um das Fremde rein zu hören; deshalb führt auch die analogische Heranziehung von Sitten, Begriffen der eigenen Epoche zwecks historischen Verständnisses nie zur Klärung, sondern nur zu Täuschungen über das historisch Gegebene, so »geistreich« sich solches Verfahren auftut; gerade so wie Menschen sofort in Täuschung verfallen über das Erlebte, das ein Anderer erzählt, wenn sie in die Richtung kommen, die sich mit den Worten einführt: »ja, ähnliches ist mir auch schon passiert«, und dann nur mehr in den Schemata dieses Selbsterlebten das Fremde aufzunehmen und umzugestalten vermögen.

Demselben Typus gehören weitverbreitete Theorien an, die das Bewußtsein von »Kraft« in der äußeren Natur, von »belebten« Wesen, von »Werten« durch Hineintragung von Gefühlen, Begehrungen usw. in die sinnlich wahrgenommenen Inhalte verständlich machen wollen. Sie gehen alle so vor, daß sie die besonderen Anlässe, die zu Täuschungen über den objektiven Bestand dieser Tatsachen führen können, z. B. mythologische Verlebendigung des Toten auch zur Grundlage des Verstehens der normalen Wahrnehmung dieser Dinge, z. B. der lebendigen Organismen machen wollen.

4. Generelle Quellen der Täuschungen der inneren Wahrnehmung.

Franz Bacon hat — wie bemerkt — den Versuch gemacht, eine Idolenlehre zu begründen, in der er die wichtigsten Täuschungsquellen der äußeren Wahrnehmung und Beobachtung anzugeben sucht. Was — wie mir scheint — der Psychologie gegenwärtig sehr zustatten käme, das ist ein analoger Versuch für das Gebiet der inneren Wahrnehmung. Es gibt nichts, wodurch die falsche Lehre eines Evidenzvorzuges der inneren Wahrnehmung vor der äußeren, dieser Grundstütze aller »idealistischen« und »psychologistischen« Erkenntnistheorien, besser ad absurdum geführt werden kann; und wodurch zugleich die echte Evidenz innerer Wahrnehmung und Beobachtung schärfer ins Auge fällt; freilich auch die eminente Schwierigkeit aller echten inneren Wahrnehmung und die Fülle der möglichen Stufen der Gegebenheit eines seelischen Gebildes in ihr, zur Klarheit kommt. Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, möchte ich hier zunächst einige Hauptquellen der normalen Täuschungen innerer Wahrnehmung ins Auge fassen.

Nichts hat der Psychologie so geschadet als die These, sie müsse nach Analogie mit der Naturwissenschaft betrieben werden. Sollte dies nur heißen, daß sie möglichst »exakt« im Sinne von »genau« verfahren soll, daß sie sich auf Beobachtung,

Experiment, induktive Methode aufbauen soll, so ist natürlich dagegen nicht das mindeste zu sagen. Völlig in die Irre aber führt jene Forderung, wenn man die Grundkategorien des Naturseins, sei es bewußt oder unbewußt, auf die seelischen Tatsachen überträgt oder gar unbewußt oder bewußt nach dem methodischen Prinzip verfuhr, daß die Scheidung der seelischen Mannigfaltigkeit in einzelne Gebilde erst durch die Vermittlung von deren Beziehung zu Naturobjekten (seien es die physischen Gegenstände und Vorgänge der Außenwelt, seien es die leiblichen Substrate der psychischen Vorgänge) erfolgen dürfe. Die Idee einer »reinen Psychologie«, die sich gerade die entgegengesetzte Aufgabe zu setzen hätte, alle, auch die in der natürlichen inneren Wahrnehmung noch mitgegebenen, erst durch Hinblick auf die Außenwelt erfolgten Scheidungen, Charakteristiken usw. prinzipiell aus den seelischen Tatbeständen und deren Beschreibung auszuscheiden, und dann erst an dem so gereinigten Material eine Erklärung zu versuchen, ist eben hierdurch fast verloren gegangen. Es ist klar, daß z. B. eine Bestimmung einer Empfindung als Gelenkempfindung, als Muskelempfindung, als Spannungs-, als Bewegungsempfindung usw. keine psychologische Bestimmung ist; denn von der Empfindung wird nur gesagt, es sei diejenige, die ich bei den Leistungen dieser und jener Organe (Muskel, Gelenk usw.)

habe; solche Bestimmungen sind außerpsychologisch; so auch, wenn der Begriff der Empfindung überhaupt erst durch Anwendung der empfundenen Inhalte, wie Farbe, Ton, in Arten gespalten wird oder Empfindung überhaupt gar erst durch Anwendung des Reizbegriffes definiert werden soll. Weiß ich von einer Vorstellung nur, daß sie die Vorstellung eines Hauses ist, so weiß ich psychologisch nichts von ihr; ich sage ja nur, sie sei das x der seelischen Mannigfaltigkeit, das in einer symbolisch darstellenden Beziehung zu einem Hause steht, einem bestimmten physischen Ding. Es gibt keine Art der Vorstellungen, die »Hausvorstellung« heißen dürfte; und genau so wenig gibt es Muskel- und Gelenkempfindungen als Arten von Empfindungen. Auch die Voraussetzung dieser »naturwissenschaftlichen« Psychologie, daß der Größenbegriff, ja schon der Begriff der Zahl, daß Kausalität nach Art der Naturkausalität, »Gesetze« nach Art der »Naturgesetze« auf Psychisches anwendbar und da zu finden seien, war erkenntniskritisch von der äußersten Naivität. Ob das der Fall ist oder nicht, selbst die Frage, ob der Zahlbegriff auch nur — ob gar der Begriffe der Größe — auf Psychisches und die Form seiner Mannigfaltigkeit Anwendung finden dürfte, ist als eine durchaus offene zu betrachten[1]).

[1]) Siehe hierzu auch Bergson: Essay sur les données immédiates de conscience, Alean, Paris 1908. Die Ergebnisse Bergsons teilen wir indes keineswegs.

Es ist in einer Hinsicht als Fortschritt anzusehen, wenn einige Neuere geradezu verzichten, Psychisches selbst zu messen, zu zählen — ja eine solche Möglichkeit selbst leugnen —, aber dafür es zum Prinzip erheben, alles Psychische erst indirekt, d. h. nach seiner Beziehung zu Physischem, also zu physischen Größen und Zahlbestimmtem zu bestimmen[1]). Es ist ein Fortschritt insofern, als die Täuschung, man messe, zähle usw. das Psychische selbst, dabei nicht stattfindet, eine Täuschung, in der doch diese Richtung der Psychologie begründet wurde; und ohne die ihre Entstehung undenkbar ist. Aber indem es nun zugleich zu einem bewußten Prinzip gemacht wird, daß seelische Tatsachen erst indirekt durch den Übergang über Physisches »gegeben« und »bestimmbar« sind, ja sogar die Behauptung von einigen aufgestellt wird, das Psychische sei nur der jeweilige Rest des ursprünglich Gegebenen, der bei logischer Bearbeitung der Daten in der äußeren Naturerklärung übrig bleibe, oder es sei das, was »jeweilig nur Einem gegeben« sei, und es könne daher nur eine indirekte Bestimmung und Beschreibung des Seelischen und erst recht nur eine indirekte Erklärung auf Grund der physiologischen Zusammenhänge geben, —

---

[1]) Siehe Münsterberg: Grundzüge der Psychologie, I. A. Barth, Leipzig.

bricht diese Richtung noch viel radikaler mit der Idee einer reinen Psychologie und muß solchen, die gleichwohl eine reine Psychologie für möglich halten, als ein noch größerer Irrweg erscheinen. Nun kann nur ein ausgedehnter Versuch, alle naturalistischen Kategorien aus der Beschreibung, Bestimmung und Erklärung des seelischen Tatbestandes auszuscheiden, und gleichzeitig die Scheidung jener Denk- und Anschauungsformen, die noch eine allgemeine gegenständliche Bedeutung und Anwendung haben, von denen, die nur auf die materiale Region des »äußeren Naturseins« beschränkt sind, und endlich die Herstellung einer positiven psychologischen Kategorien- und Anschauungslehre über diese Prinzipienfrage entscheiden. Eine solche hier zu geben, kann nicht Aufgabe dieser Bemerkungen sein. Nur von der Überzeugung ausgehend, daß eine »reine Psychologie« möglich ist, und daß es die Aufgabe der Psychologie ist, alle in der Erkenntnis der physischen Welt spezifisch notwendigen und gebräuchlichen Denk- und Anschauungsformen gerade auszuscheiden, soll das nachfolgende gesagt sein.

Von zwei der prinzipiellsten Täuschungsquellen, die es gibt, hat die bisherige Lehre vorwiegend die eine hervorgehoben, daß der Mensch neige, Tatsachen seiner inneren Wahrnehmung, kurz seelische Erlebnisse in die physischen Naturobjekte einzulegen oder zu »projizieren«. Weit seltener aber ist

gesehen und zugegeben, daß er auch die Neigung hat, Tatsachen, Verhältnisse, Formen, die dem materiellen Dasein angehören, auf die seelische Welt zu übertragen. Nicht nur unsere Sprache ist an erster Stelle Außenweltssprache; auch das vorwiegende Interesse des Menschen ist zunächst der Außenwelt zugelenkt. So wenig ist also die Welt auch nur »zunächst« seine »Vorstellung«, — wie der »Idealismus« salbadert —, daß er des flüchtigen Gebildes seiner Vorstellung, ihres Oszillierens und ihrer nie ruhenden Verwandlung hinter den festen Dingen, die sie symbolisiert, kaum gewahr wird. Obgleich beide Welten und ihre Inhalte gleich »real«, »wirklich« sind, so bedeuten doch schon diese Worte an erster Stelle die Außenweltsrealität, der das Seelische als »nur eine Vorstellung«, »nur ein Gefühl« usw., gleich als wäre es »kaum wirklich«, entgegengestellt wird. Obgleich vom Standpunkt einer reinen Erkenntnis aus die seelischen Tatsachen nicht weniger ursprünglich »existieren«, real sind, so sorgt doch eine — biologisch wohlbegreifliche — Einstellung dafür, daß in dem, einer Anschauung möglichen Gehalt, der Ordnung der Folge der Erkenntnis nach — zunächst die physische Wirklichkeit ins Auge gefaßt und beachtet wird. Erst wo im Kampf mit ihr, in ihrer Bearbeitung und Formung Hemmungen eintreten, Störungen irgendwelcher Art, fällt der Blick auf die gleichzeitige psychische Tat-

sache zurück. O. Külpe[1]) hat in seinen schönen Untersuchungen über die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken, z. B. eines Geräusches oder eines Lichtblitzes gezeigt, daß in den Fällen, wo die von ihm angeführten »unmittelbaren Kriterien« für die Objektivierung und Subjektivierung der Inhalte schwankende sind, nicht eine Subjektivierung, sondern eine nach mittelbaren Kriterien fälschliche Objektivierung erfolgt. So wenig dies ein erkenntnistheoretisches Vorrecht der äußeren Wahrnehmung vor der inneren oder eine erkenntnistheoretische Fundierung dieser auf jener beweist, so zeigt es doch, daß in der natürlichen normalen Weltanschauung die vorwiegende Täuschungsrichtung ist, nicht wirklich Psychisches vermeintlich für physisch, sondern wirklich Physisches vermeintlich für psychisch zu halten. Es ist meines Erachtens als pathologische Erscheinung anzusehen, wenn ein Vorwiegen der entgegengesetzten Täuschungsrichtung bei Individuen oder ganzen Zeitaltern sich einstellt. Bisher sind keine Versuche gemacht worden, die dies aufwiesen. Es wäre von großem Interesse, wenn dies geschähe. Bei allen Psychosen, in denen eine gesteigerte Gefühlserregbarkeit sich einstellt, meist verbunden mit einer dauernden Einstellung des Kranken auf die Zustände des Leibichs, findet — wie mir scheint — in der

[1]) Wundt, Philos. Stud. Bd. XIX.

Tat eine solche Umkehr der vorwiegenden Täuschungsrichtung statt. Die gesamte Umwelt mit ihren Vorgängen ist hier nur »gegeben« als eine Summe wechselnder Erregungsmittel für die Gefühle und besonders die sinnlichen Leibgefühle des Kranken. Die »Welt« ist hier wirklich — nicht im verkehrten erkenntnistheoretischen Sinne einer soidisant »idealistischen Philosophie« — ihm als seine »Vorstellung« gegeben. Und das gilt nicht nur für das Gebiet der Vorstellungssphäre, sondern auch für die Willensbetätigung. Das normale Wollen zielt unmittelbar auf die Realisierung des gewollten Inhaltes ab, z. B. das Zimmer zu verlassen. Alles Wollen der hierzu nötigen Mittel, wie »zur Türe schreiten«, die »Klinke drücken«, die Ausführung der hierzu nötigen Bewegungen usw. ordnet sich diesem Zielinhalt unter und tritt — so weit sich keine besonderen Hemmungen einstellen — in fast automatischen Impulsen ein. Findet das Wollen eine Hemmung, das heißt, realisiert sich der gewollte Inhalt nicht gemäß der Erwartung, so ist ein Widerstandsphänomen »gegeben«; es kann dabei so gegeben sein, daß es nicht auch schon alternativ, sei es auf die widerstandleistenden äußeren Objekte (physische oder auch soziale Tatsachen), sei es auf Hemmungen durch den Leib und die zur Ausführung der Bewegung dienenden Mechanismen, sei es auf innere psychische Widerstände, bezogen ist. Es ist in diesem Falle

zunächst indifferent einfach da. Das normale Strebensleben ist nun aber dadurch charakterisiert, daß im Zweifelsfalle der Grund der Hemmung immer auf die relativ äußere Seite geschoben wird; und erst da, wo die hier angenommenen Widerstände sich nicht beseitigen lassen, fällt der Blick auf die leibliche, bzw. psychische Sphäre als möglichen Sitz der Hemmung zurück. Anders im anormalen Willensleben. Hier schieben sich die Inhalte des mittelbaren Strebens, z. B. der Strebensinhalt der Armbewegung, die nötig ist, um einen Gegenstand vom Kasten herunterzunehmen, als gesonderte, mehr oder weniger lebhafte Inhalte des Strebens vor die eigentlichen Zielinhalte und werden selbst Gegenstand eines bewußten Strebens. Eben hierdurch ergeben sich die Erscheinungen des »Zögerns« und der pathologischen Unentschlossenheit. Der Kranke, der das Zimmer verlassen »will«, verweilt bei dem Inhalt »zur Türe gehen« und dann »die Klinke drücken« usw. Auch gewisse psychisch bedingte Arten des Stotterns gehören hierher; Fälle, die darin ihren Grund haben, daß der Kranke innerhalb der Bedeutungssphäre an das denkt, was er jetzt eben sagen will und nicht wie der Normale schon auf den zukünftig auszudrückenden Gedanken geistig gerichtet ist; und daß er, anstatt das Gedachte sich automatisch in das Aussprechen übersetzen zu lassen, das Aussprechen selbst als Sonderinhalt der

Betätigung intendiert. Es ist sicher, daß es biologisch zweckmäßig ist, daß wir im Zweifelsfalle einen erlebten Widerstand auf die Außendinge und nicht auf »uns« schieben, seien es unsere leiblichen oder seelischen Widerstände. Wer eben im Begriffe ist, mit einem von ihm geleiteten Automobil an einen Baum aufzufahren, der wird weniger Aussicht haben, im letzten Augenblick die Richtung des Fahrzeuges richtig zu verändern, wenn er, anstatt den Baum und das Ausweichen, die von ihm zu vollziehende Arm- und Handbewegung ins Auge faßt. Eine Umkehr der Ordnung der Intentionenfolge also, so daß im Falle der erlebten Hemmung ihr Grund zunächst in uns gesucht wird, ist eine zweifellos anormale Einstellung. Es erfolgt dann ein pathologisches Sich-vordrängen der Frage »kann ich« bei allen Dingen vor die Frage »will ich« und »soll ich«. Und eben hieraus resultiert die pathologische Unentschlossenheit.

Es gibt — so scheint mir — eine ganze Reihe Fälle, wo bestimmte Lehren der Normalpsychologie sich gerade dadurch als falsch erweisen, daß das, was sie behaupten, nur in pathologischen Sonderfällen stattfindet, im normalen Leben aber keineswegs. Ich rechne z. B. auch hierher die assoziationspsychologische Ansicht vom Denken. Der Normale reproduziert bereits auf eine Frage die Inhalte, die er »antwortet« in der Richtung einer Bedeutungseinheit (der »Obervorstellung«, wie Liepmann sagt),

und nur der Ideenflüchtige »assoziiert« im strengen Sinne. D. h. es muß ein determinierendes Bedeutungsmoment[1]) »ausfallen«, damit es zu einem angenähert reinen Assoziieren kommt; nicht aber »ist« die »Bedeutung« nur ein kompliziertes Assoziieren oder Anklingen von dispositionell erregten Inhalten an den Kern eines Lautkomplexes, wie der Nominalismus lehrt. — Analog verweilen wir im sog. »Erinnerungsbild« nur da, wo das Erinnern gestört ist oder durch gegenwärtige Reize gehemmt ist, wogegen im normalen Erinnern ein gegenwärtiges »Bild« gar nicht gegeben ist. Trotzdem macht die herrschende Lehre vom Gedächtnis dieses »Bild« zum Ausgangspunkt der Lehre vom Erinnern! Auch wo das »Bild« vorhanden ist, haben seine Eigenschaften z. B. die Fülle oder Armut seiner Merkmale, seine Vagheit oder Bestimmtheit, seine Lebhaftigkeit und Mattheit keinerlei eindeutige funktionelle Beziehung zur objektiven Treue, aber auch keinerlei solche Beziehung zur Evidenz des Erinnerns und zur Fülle dessen, was erinnert wird. Andererseits führt gerade das Sichvordrängen des »Bildes« zu jenen Erinnerungstäuschungen, in denen Phantasie-erlebnisse für den Patienten die Bedeutung von Erinnerungen erhalten. (Vgl. auch Störring, Vorlesungen über Psychopathologie, Leipzig 1900, S. 268.) In analoger Weise vermag gerade der pa-

[1]) Resp. eine gedankliche Beziehungsstruktur.

thologische Ausfall des Wirklichkeitsbewußtseins zu zeigen, daß im »Wirklichsein« der in Sinnesinhalten gemeinten Gegenstände ein eigentümliches Phänomen vorliegt, das mit diesen Sinnesinhalten selbst, ihrer Fülle, Intensität und Lebhaftigkeit nicht gegeben ist (wie die sensualistische Lehre meinte); kann doch auch das Phänomen: »hier ist etwas Wirkliches« da sein, ohne daß ein bestimmter Bildinhalt, ein bestimmtes »Was« vor Augen steht. (Siehe auch W. James, »Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit«, Abschnitt »Das Realitätsbewußtsein«.) Auch die Urteilstheorie des Realitätsbewußtseins, wonach der Begriff »wirklich« in einer Reflexion auf das bejahende Urteil seine Erfüllung finden soll, wird durch Fälle widerlegt, wo im Urteil die Wirklichkeit abgelehnt wird, aber im Phänomen vorhanden ist, wie bei einer gewissen Art echter Halluzinationen. Desgleichen die Theorien, wonach sich das Wirklichkeitsbewußtsein auf das Verhältnis zum Wollen aufbauen soll, auf die Erscheinung des sich »Aufdrängens gegen unser Wollen«. Die von V. Kawdinsky beschriebenen Pseudohalluzinationen (siehe auch Störring, S. 62) zeigen, daß diese Erscheinung ohne Wirklichkeitsbewußtsein vorhanden sein kann. — Analog zeigen Fälle, wo der Patient in seiner Wahrnehmung faktisch auf den Inhalt eines Dinges eingeengt ist, der von ihm gesehen ist (Oberfläche und zugekehrte Seite), ihm die anderen

Inhalte (daß das Ding ein Inneres hat, daß es momentan nicht gegebene Eigenschaften und Seiten hat) aber nur in Form einer »Erwartung« gegeben sind, die er, um das Ding herumgehend, es öffnend (oder »sich umsehend, ob hinter ihm die Welt noch da ist«, wie es der Verfasser an einem hysterischen Kinde beobachtete) — erfüllen *könnte*, — daß jene Theorien, wonach die *normale* Dingwahrnehmung auf einem »Erwartungszusammenhang« beruht)[1], *irrig* sind. In der normalen Wahrnehmung erwarten wir die andere Seite zu sehen, *weil* wir ein »wirkliches Ding« zu sehen meinen und nicht umgekehrt; wir »erwarten« dies, weil wir »daß es eine andere Seite hat, ein Inneres hat« schon im Gehalt der unmittelbaren Anschauung mithaben. Analog zeigen Fälle von »Entfremdung der Wahrnehmungswelt«, daß in der normalen Wahrnehmung eine Qualität von »Bekanntheit« und »Sicherheit« steckt, die weder mit der Intaktheit des Erinnerns noch des Wiedererkennens (die beide bei dieser Erscheinung ungestört sein können) etwas zu tun hat und die wahrscheinlich mit einem Faktor intentionalen Fühlens, der in jede normale Wahrnehmung eingeht, zusammenhängt. Wiederum analog zeigen Fälle, wo Seelenblindheit nicht mit einer Störung der Assoziationstätigkeit verbunden ist, daß in die normale

---

[1]) So Hans Cornelius in seiner »Theorie des Existenzialsurteils«.

Wahrnehmung ein »Bedeutungsmoment« (ohne Urteil und Subsumtion des Wahrgenommenen) eingeht, dessen Ausfall eben jene Erscheinung hervorruft.

Die Fülle der in der normalen Wahrnehmung enthaltenen asensuellen Momente und die Ärmlichkeit der meisten philosophischen Wahrnehmungstheorien tritt eben erst durch die hier angewandte Methode der Pathopsychologie ins rechte Licht. Ihr abstrakter Ausdruck ist der Grundsatz: Im Gehalt der normalen Wahrnehmung ist alles das als »gegeben« anzusehen, dessen pathologischer Ausfall oder dessen Steigerung und Minderung den Wahrnehmungsgehalt in irgendeiner zu eruierenden Richtung verändert; und es ist dann Aufgabe der Phänomenologie der Wahrnehmung dieses »Etwas« zum Gegenstand einer besonderen Intention zu machen und es so zu einer möglichst isolierten Anschauung zu bringen.

Durch eine systematische Anwendung dieses Grundsatzes ist auch am ersten zu hoffen, daß die irrige Voraussetzung, es müsse alles, was nicht sensuell ist oder von sensuellem Gehalt abgeleitet (wie die assoziativen Elemente), logisch sein, d. h. in der Urteilssphäre liegen, endlich verschwindet, und daß die Komponenten der Wahrnehmung in ihrer ganzen Fülle und als das genommen werden, was sie sind und nicht als das, was sie einer beliebigen

genetischen Theorie zuliebe sein »könnten« oder sein »sollten«.

Zu eben dieser Reihe von Fällen gehört auch die Lehre, daß wir bei der willkürlichen Bewegung eines Organes, z. B. der Hand, zuerst eine Bewegungsvorstellung, eine Reproduktion einer früher vollzogenen gleichen Bewegung haben müßten. Das ist, wie die Selbstbeobachtung zeigt, im normalen Leben durchaus nicht der Fall. Ein normales Kind z. B. vermag die ihm vom Lehrer an der Tafel vorgeschriebene Gestalt eines Buchstabens einfach zu kopieren. Mit dem Sehen der Gestalt ist ihm auch die Reihe der Bewegungsintentionen irgendwie gegeben, durch die eine solche Gestalt hervorgebracht wird, und dies unabhängig von der Folge der an bestimmte Organe und ihre jeweilige Ausgangslage eindeutig geknüpften sog. »Bewegungsempfindungen«. Diese lernt es erst kennen durch und in der Ausführung jener Bewegungsintentionen, in der Bewegung der ersten Schreibversuche[1]). Dagegen müssen z. B. idiotische Kinder die Hand vom Lehrer geführt bekommen, um das Gesehene kopieren zu lernen. Erst durch Ausfall der natürlichen Bindung der Bewegungsintentionen an die gesehene Ge-

[1]) In diesen Zusammenhang ordnen sich auch die Fälle ein, in denen die Fähigkeit zu sprechen und zu gehen plötzlich erlangt wurde, ohne daß entsprechende Lernversuche vorausgegangen waren. Vgl. dazu Bastian, Über Aphasie und andere Sprachstörungen, S. 8 ff.

stalt erhält also die »Bewegungsvorstellung« jene Bedeutung, die ihr von manchen Psychologen, z. B. von Ziehen, auch für die normale Bewegung zugeschrieben wird. Ich sagte, daß eine Tendenz, erlebten Widerstand zunächst an sich selbst zu suchen, eine anormale Tatsache ist. Auch die eigentlichen Fälle von Abulie, in denen nicht nur die Durchsetzung des Wollens gegen reproduktive oder perseverative Tendenzen[1]) im seelischen Leben selbst gehemmt ist, oder gar nur die Umsetzung des Wollens, des Entschlusses in Bewegung (was wieder in einer mehr inneren Störung der Bewegungsintentionen beruhen kann, z. B. bei Fehlbewegungen, vergreifen usw., und in mangelnden Zuordnungen der reproduzierten Bewegungsempfindungen der Organe, schließlich in bloßer objektiver Lähmung), sondern der Akt des Wollens selbst diese Hemmung erleidet, bestätigen das Gesagte. Hier geht jene Verschiebungstendenz des Widerstandes gegen das Ich hin nur bis zu seiner äußersten Grenze, und das Wollen selbst wird zum Ziel des Strebens. Der Kranke kann darum nicht mehr »wollen«, weil er das Wollen selbst erstrebt, weil er fortwährend mit lebhafter Gefühlsbetonung und

[1]) Eine Art besonders gesteigerter Hemmung des Willensaktes durch perseverative Tendenzen scheint auch der sog. »hysterische Gegenwille« darzustellen, der scheinbar völlig grundlos das Zustandekommen eines Entschlusses vereitelt.

mit fortwährender Richtung der Aufmerksamkeit auf das Wollen »wollen will«. Eine Befreiung von dieser Einstellung auf das Wollen und eine Lenkung der Aufmerksamkeit auf die zu realisierenden Inhalte, die in der Richtung seiner vorwiegenden Interessen liegen, vermag — wie ich häufig sah — von diesem Zustande zu befreien. Analog ist das bei »modernen« Individuen so häufig mit Glauben verwechselte religiöse »Glaubenwollen« eine positive Absperrung von allem echten Glauben[1]).

Endlich zeigt auch das Gebiet der Werte und ihrer Verhältnisse zum Fühlen und zu den Gefühlsgegenständlichkeiten eine analoge natürliche Täuschungsrichtung. Das Fühlen des Menschen ist zunächst ganz und gar auf die an den Sachen haftenden Werte gerichtet; und dies so sehr, daß er gegenüber den Werten, die er an den Dingen fühlt, seine eigene Gefühlsreaktion auf die Werte, sein »Freuen« über etwas, »Trauern« über etwas, zu übersehen neigt; oder doch neigt, seiner eigenen Gefühlsreaktion die Qualität desjenigen Wertes aufzuprägen, angesichts dessen diese Reaktion auftritt. Nicht Einfühlung von Eigengefühlen in die Sache und ihre Werte ist also die primäre Täuschungsrichtung, sondern das gerade Gegenteil dieses Phänomens, nämlich das von außen nach innen

---

1) Analoges gilt auch für das Liebenwollen.

Verlegen gefühlter, d. h. in der Weise des Fühlens wahrgenommener Wertqualitäten der Dinge und Situationen in die Gefühlssphäre der eigenen Ichzustände. So meinen wir uns häufig zu freuen, weil uns eine teure Speise dargeboten wird oder weil uns ein wertvoller Ring geschenkt wird; wir meinen auch selbst traurig zu sein, weil wir in einem Leichenzuge gehen, obgleich ein Blick hinter die Peripherie unseres Bewußtseins uns zeigen würde, daß wir gar nicht traurig sind; d. h. nicht etwa, wir urteilen nur, daß wir traurig oder freudig sind. Wir fühlen wohl das Gefühl selbst, aber auf eine nur »unechte« Weise. Das Gefühl ist wie ein »Schatten« des echten Gefühls. So scheinen die Heiterkeit, die Erhabenheit oder die Düsterheit einer Landschaft, die diesen Sachen selbst anhaften, — als feste Charaktere, die mit unseren Gefühlszuständen durchaus nicht variieren (eine düstere traurige Landschaft wird nicht heiter und hell dadurch, daß ein so gestimmter Mensch hindurchgeht, und sie wird es auch nicht für diesen Menschen) und die wir prinzipiell erfassen können, ohne die Gefühle, d. h. die Ichzustände derselben Qualität, schon erlebt zu haben, — häufig auf uns selbst überzufließen. So »fühlen wir uns« selbst »geehrt«, wenn wir ein Haus betreten, das Ruhm und Glanz umschwebt. Auch hier stellt die subjektivistische und idealistische Theorie, für welche »Werte« »zunächst« nur Wir-

kungen der Dinge auf unseren Gefühlszustand sind, bzw. nur anklingende Reproduktionen von Gefühlen, für die in den Dingen die »konstanten Dispositionen« liegen und die erst in die Dinge »eingefühlt« würden, den Tatbestand geradezu auf den Kopf. Die »Einfühlung« — wo sie wirklich stattfindet — ist die seltenere und sie ist die anormale Täuschungsrichtung. Das Abgleiten des Blickes von dem an den Dingen und in den Dingen gefühlten Wert auf unser Gefühl während des Habens des Wertes, ja schon auf das Fühlen des Wertes als besondere Funktion der Wertaufnahme, ist der Anfang einer Erscheinung, die nur quantitativ gesteigert zum Abnormen und Krankhaften führt. Der Epikureer, der nicht nach Besitz, Ehre, nach der Frau und den diesen Gegenständen immanenten Werten strebt, sondern nach der »Lust an ihnen« und der den natürlichen Menschen einen »Narren« schilt, weil er anstatt der Lust diese Sachwerte sucht, ist faktisch seelenkrank und rechtfertigt mit seiner Theorie nur seine krankhafte Einstellung. So gleitet der Blick des krankhaften Autoerotikers von dem geliebten Gegenstand und seinem Werte immer auf die eigene Empfindung ab, bis sich diese und die ihr anhaftenden sinnlichen Gefühle ganz vor die Wertgegenstände drängen und ihm diese immer mehr verdunkeln; so weit, daß er schließlich ganz im Eigenzustand und in dessen Analyse wie in einem Gefängnis ein-

geschlossen ist[1]). Es scheint mir in Fällen solcher Art nicht an erster Stelle das pure Gefühlsmaterial, die Qualität der Gefühle, ihre Stärke, ihre Verknüpfung mit bestimmten Inhalten, was eine Variation gegen das normale Leben gefunden hat, sondern die Funktion des Fühlens, die ihre primäre Richtung auf Werte, und zwar zunächst auf Außen- und Fremdwerte verloren hat; und die die Vorzugsrichtung »auf sich« und die eigenen Zustände genommen hat. Gleichwohl liegt eine solche Störung tiefer als eine bloße Störung der Aufmerksamkeitsrichtung, auf

[1]) Autoerotismus darf, wo es sich um die Sphäre der geschlechtlichen Wollust handelt, nicht objektiv definiert werden, z. B. im Sinne der Selbstbefriedigung, sondern muß wie alle solche Perversionen intentional definiert werden. Selbstbefriedigung ist — wo sie nicht völlig stumpf ein bloßes Suchen der Wollustempfindung ist, sondern mit Liebe verbunden — nicht notwendig autoerotisch, z. B. nicht, wenn sie nur geübt ist, weil der geliebte Gegenstand abwesend ist — aber die Richtung auf ihn durch Phantasie gegeben ist. Er ist völlig — natürlich — auch zu scheiden von allem, was die Sprache »Egoismus« nennt. Der »Egoist« erstrebt nicht Lust als »seine Lust«, als Lust, weil sie seine ist, als isoliertes Individuum — ohne dabei überhaupt auf andere hinzublicken — wie dies der Autoerotiker tut. Er sucht vielmehr Lust »ohne Rücksicht« auf den anderen oder gleichgültig gegen dessen Vorteil, wobei er aber doch auf den »anderen« überhaupt hinblickt, nur ihn nicht »berücksichtigt«. Auch im Falle, daß diese Lust Wollust ist, also der Egoismus in der Geschlechtssphäre stattfindet, bleiben beide Phänomene streng geschieden. Autoerotismus ist andererseits vorhanden auch bei objektiv normalem Geschlechtsverkehr, wenn die Richtung der Intention auf die eigene Person geht, sowohl auf ihre Empfindung als ihre erotisch bedeutsamen Werte wie Schönheit, Lebenskraft usw., der andere also nur als »Diener« der eigenen Schönheit, bzw. als Ursache dessen, was in dem betreffenden Individuum sich ereignet, aufgefaßt ist.

die man häufig selbst Herzkrankheiten — wie im Falle fortwährender Aufmerksamkeit auf die Sensationen des Herzschlages, zurückgeführt hat. Das Fühlen ist eine von der Aufmerksamkeit geschiedene Funktion und untersteht der willentlichen Lenkung noch weniger als selbst die triebhafte Aufmerksamkeit. Nicht weil wir auf unsere Gefühlszustände mehr achten oder ihnen mehr Aufmerksamkeit zuwenden, fühlen wir sie mehr, im Gegenteil hat die Aufmerksamkeit die Folge, die Gefühle zergehen zu lassen; sondern weil sich die Richtung des Fühlens einseitig ihnen zukehrt und von den Werten abkehrt, können wir sie auch mehr beachten. Die Aufmerksamkeit als solche macht ja Gefühle nicht so wie Vorstellungsinhalte reicher und lebhafter, sondern zerstört sie vielmehr. Darum kann auch gesteigerte Gefühlserregbarkeit, z. B. bei hysterischen Zuständen, nicht auf gesteigerter Aufmerksamkeit auf die eigenen Gefühle beruhen.

Nur einen Spezialfall der Verkehrung der Täuschungsrichtung des emotionalen Lebens bieten auch gewisse Störungen der sympathischen Gefühle und des Liebens und Hassens. Wenn man z. B. findet, daß der Melancholiker schließlich alle vor seiner Erkrankung geübten »altruistischen« Handlungen aufgibt, eine Mutter z. B., die ihr Kind vorher heiß liebte und jede Sorge für es trug, gleichgültig zusehen kann, wie ihr Kind sich vor Hunger rot und

blau schreit, so ist es irrig zu sagen, daß in diesen und analogen Fällen der Akt des Liebens selbst oder seine Umsetzung in Wollen und Handeln eine Einbuße erlitten habe. Was hier ausgefallen ist, das sind vielmehr die Funktionen der klaren und deutlichen Auffassung der fremden Seelenzustände, z. B. des Hungers und Schmerzes, auf deren fühlendes Erblicken in den Ausdruckserscheinungen des Anderen sich die Betätigung des Aktes des Liebens erst aufbauen kann. Diese Mutter sieht gleichsam nur ein »schreiendes Kind mit rotem und blauem Kopf«, nicht aber seinen Hunger und seinen Schmerz. Diese mögen ihr wohl assoziativ gegeben sein oder auch durch Urteil und Schluß, aber nicht in der Weise des unmittelbaren Fühlens. Das Lieben als solches — und auch seine Betätigung, wenn sie den Zustand des Kindes erblicken könnte, mag dabei durchaus vorhanden sein[1]). Darum ist ihr Defekt auch kein ethischer Defekt, der nur das Verhalten gegen den schon gegebenen fremden Gemütszustand betreffen kann. Es ist auch hier die vorwiegende Richtung des Fühlens auf sich selbst,

[1]) Daß das Fühlen fremden Leides und fremder Freude noch nicht Mitfühlen ist, zeigt ja die Tatsache, daß auch bei Bosheit oder noch mehr bei Grausamkeitswollust diese Komponente vorhanden ist, nur daß sich die Mitfreude an der fremden Freude oder das Leid an fremdem Leid nicht darauf aufbaut. Noch viel mehr gilt dies von Lieben und Hassen, die ursprünglicher sind als das bloße Mitfühlen. Siehe auch meine Ausführungen in dem Buche über »Sympathiegefühle«.

was eine Aufnahme der fremden Zuständlichkeit und der fremden Intentionen hemmt. Man könnte hier geradezu von einer Fühlblindheit für fremde Gemütszustände reden, die naturgemäß auch das Wirklichkeitsbewußtsein dieser beeinflußt[1]). Auch hier liegt eine seelische Funktionsstörung vor und keine notwendige Veränderung des Gefühlsmaterials. Es ist, wie schon dieses Beispiel andeutet, durchaus nicht das Normale, daß wir fremde Gemütszustände zunächst durch Reproduktion eigener ähnlicher, an analoge Ausdrücke gebundener Gefühlszustände und durch Einfühlung des so Reproduzierten in Andere uns zum Verständnis bringen. Vielmehr ist das Hinschielen auf das Selbsterlebte angesichts fremder Gefühlsäußerungen oder Erzählungen von Gemütszuständen bereits der Beginn

---

[1]) Die Fühlfähigkeit fremder Gefühlszustände ist natürlich auch in der Geschichte einer reichen Entwicklung unterworfen gewesen und hält als Leidens- und Freuensfähigkeit bzw. Genießensfähigkeit mit der Entwicklung der Leidens- und Freuensfähigkeit eigener Schmerzen und sinnlicher Wohlgefühle im allgemeinen gleichen Schritt. Sie ist völlig unabhängig von der Schmerz- und Lustempfindlichkeit und deren Steigerungsgesetzen, da sie ja das Leiden und das Genießen dieser Empfindungsgefühle betrifft und dieses weitgehend unabhängig von diesen variieren kann. Bei sittlicher Beurteilung unentwickelter Sitten, Gebräuche, Verhaltungsweisen müssen wir diesen Faktor stets in Anrechnung bringen, damit wir nicht den geringeren Umfang und die geringere Differenzierung dieser Fühlfähigkeit für einen Mangel an sympathischem Fühlen, Mitleid und Mitfreude oder gar für einen Mangel an Liebe nehmen und so zu einem ganz ungerechten Urteil verleitet werden.

einer Störung der Fühlungsrichtung, die im Extrem zu solchen Fällen der Fühlblindheit führt. Die natürliche Täuschungsrichtung ist nicht die, Eigenes für Fremdes zu halten oder sich in fremde Personen »einzufühlen«, sondern die umgekehrte, Fremdes für Eigenes zu halten. Wir leben »zunächst« in den Fühlungsrichtungen unserer Umwelt, unserer Eltern, Familie, Erzieher, ehe wir unsere vielleicht von deren Gefühlsrichtungen abweichenden Gefühlsrichtungen gewahren; und von unseren eigenen Gefühlen gewahren wir zunächst nur diejenigen, die der Gefühlsrichtung unserer engeren und weiteren Gemeinschaft und ihrer Tradition entsprechen. Es bedarf immer eines langen Weges der kritischen Auseinandersetzung, bis wir hinter diesen nachgefühlten Gefühlen unsere eigenen Gefühle uns zur Klarheit bringen, und gleichsam unser eigenes geistiges Haupt aus dem Strome der Gefühlstradition der Gemeinschaft herauszustrecken beginnen. Wir halten eher ein eigenes Gefühl für eine bloße Einbildung (ein bloßes Vorstellen eines Gefühls), weil es zu den in der Gemeinschaft gefühlten Gefühlen »nicht paßt«, als daß wir die Gefühle unserer Nebenmenschen darum bezweifelten, weil wir sie nicht durch eigene analoge Selbsterlebnisse zu decken vermögen. Das ist die normale Täuschungsrichtung, die sich sogar auf die in personalen Gebilden der Kunst oder der Religion fühlbaren Gemütsvor-

gänge bezieht. Das verliebte junge Mädchen fühlt nicht seine Erlebnisse zunächst in Isolde oder in Julia ein, sondern die Gefühle dieser dichterischen Gestalten in seine kleinen Erlebnisse hinein. Erst später durchbricht vielleicht ein echtes Eigengefühl das Gespinst dieser Gefühlsphantastik; und nimmt dann die Täuschung vielleicht eine entgegengesetzte Richtung, die Richtung der echten Einfühlung[1]).

Zu dieser ersten generellen Täuschungsquelle der inneren Wahrnehmung, die allgemein darin besteht, Tatsachen, die der äußeren Wahrnehmung entstammen, in den Gehalt der inneren Wahrnehmung,

[1]) Man kann nicht von Gefühlsvorstellung reden, wenn man unter Vorstellung einen Bildinhalt versteht. In diesem Sinne vorstellen kann man sich nur die Ursachen oder Wirkungen der Gefühle, nicht sie selbst. Aber sehr irrig wäre es darum, zu sagen, es seien Gefühle immer gleich aktuell, sie verbänden sich nur durch Reproduktion mit Vorstellungen (Vorstellungsgefühle). Vielmehr gibt es in der Sphäre des Fühlens einen Unterschied, der dem von Wahrnehmung und Vorstellen, sofern diesen Worten »direktes Haben« und »indirektes Haben« (bzw. bloß symbolisches Meinen durch ein anderes hindurch) entspricht; das hat mit Reproduktion eines Gefühles nichts zu tun. Ich kann ein vergangenes Gefühlserlebnis nicht nur wissen und als gehabt beurteilen, sondern auch »wiederfühlen« — ohne daß dadurch mein aktueller Gefühlszustand an Qualität dem vergangenen Gefühle irgendwie gleich wird. Heiteren Sinnes kann ich mich großer Schmerzen und tiefer Trauer »erinnern«, indem ich diese Gefühle »vorstellig« fühle. Dieses erinnernde Fühlen eines Gefühls ist nicht seine Wiederkehr in abgeschwächtem Maße. Dementsprechend gibt es nun aber auch eine Phantastik des Fühlens selbst, die nicht erst an der Phantastik des Vorstellungslebens als Lebens in »Bildern« erwacht, sondern ursprünglich ist und jenes häufig erst führt. Das ist da z. B. gegeben, wo wir spielend noch nie tatsächlich erlebte Gefühle »durchfühlen« und kombinieren.

Tatsachen, die der Fremdwahrnehmung entstammen, in den Gehalt der Selbstwahrnehmung zu verlegen, führe ich nun gleich eine zweite an, die von keiner geringeren Bedeutung ist. Sie besteht darin, daß wir Formen der Mannigfaltigkeit, die nur der physischen Welt eigen sind, so wie bestimmte Zeit- und Kausalverhältnisse zwischen Ursachen und Wirkungen von seelischen Tatsachen; endlich auch die Einfachheit und Zusammengesetztheit der physischen Ursachen von seelischen Tatsachen auf diese selbst übertragen.

Die Einheit und Mannigfaltigkeit des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen ist eine solche sui generis und mit keiner anderen vergleichbar. Sie muß erstens völlig geschieden werden von jener Einheit, die zwischen den intentionalen Akten überhaupt in der gegenseitigen Identifizierbarkeit ihrer Gegenstände besteht. Nennt man diese Einheit »Einheit des Bewußtseins«, so meint man mit »Bewußtsein« ein jegliches »Bewußtsein von«, nicht nur jenes »Bewußtsein von«, das Bewußtsein von den »Bewußtseinserscheinungen« im engeren Sinne ist, d. h. derjenigen Tatsachen ist, mit denen es Psychologie im Unterschiede von Arithmetik und Physik z. B. zu tun hat, sondern auch jenes »Bewußtsein von«, in dem uns z. B. Zahlen oder physische Erscheinungen gegeben sind. Die Einheit und Mannigfaltigkeit, von der wir hier reden, ist dagegen die

Einheit und Mannigfaltigkeit des Gegebenen innerer Wahrnehmung, die in jener allgemeinsten Einheit noch nicht liegt und die nicht allen Akten des intentionalen Erfassens eigen ist, sondern nur dem Gegebenen der Akte »innerer Wahrnehmung«. Zweitens ist diese Einheit und Mannigfaltigkeit jener des Naturseins völlig disparat und entgegengesetzt. Wie die letztere Mannigfaltigkeit ein »Auseinander«[1]) darstellt, das den Formen von Raum und Zeit identisch einwohnt und durch dessen besondere Ordnung sich die Verschiedenheiten von Raum und Zeit noch bestimmen lassen, so stellt die ursprüngliche seelische Mannigfaltigkeit, wie sie in jedem beliebigen Akt innerer Wahrnehmung angetroffen wird und mit dem Wesen dieses Aktes in Wesenszusammenhang steht, eine Mannigfaltigkeit dar, in der es kein »Auseinander« überhaupt mehr gibt, sondern nur das nicht weiter definierbare »Zusammen« im »Ich«, wobei »Ich« eben nur die eigentümliche Einheit dieser Mannigfaltigkeit bedeutet. Die Art also, wie Gefühle, Gedanken, Bilder im »Ich« zusammen sind, in großer Fülle vielleicht in einem bestimmten Akte innerer Wahrnehmung, ist weder eine zeitliche noch eine räumliche, gleichwohl aber

[1]) Die Idee des »Auseinander«, ein Phänomen, das in der räumlichen und zeitlichen Mannigfaltigkeit identisch enthalten ist, ist ganz verschieden von der Idee der »Ausdehnung«, die auch vielem Psychischen zukommt.

eine anschauliche, wenn auch eine solche sui generis. Sie wird um so klarer, je mehr wir uns von den peripherischen Schichten der Bewußtseinserscheinungen, der Schicht der Sinnenbilder und des Leibichs, wo die Scheidung zwischen Psychisch und Physisch besonders schwer ist, den tiefer gelegenen Schichten zuwenden, den Schichten der geistigen Gefühls- und Strebenssphäre, und der Sphäre der Gedanken. Auch der Schein eines »Auseinanderseins« nimmt stetig ab, je mehr wir uns zentralwärts auf dasjenige Psychische hinbewegen, dessen psychischer Charakter keinen Zweifel duldet; und das eben darum der Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Wesens des Psychischen überhaupt sein muß. An der Peripherie einer solchen Bewußtseinseinheit finden wir noch deutlich eine Ausdehnung und ein stromartiges Sichfolgen der Tatsachen mit einem ausgezeichneten Punkt, des »als gegenwärtig« Gegebenen, dem das »als vergangen« und das »als zukünftig« Gegebene gegenübersteht; welch letzteren Richtungen die Akte des »Erinnerns« und »Erwartens« entsprechen. So besitzt z. B. ein Schmerz im Beine eine gewisse ursprüngliche Ausdehnung und eine Lokalisation, wie sinnlos es auch ist, ihn darum »räumlich« zu nennen, seine Ausdehnung messen zu wollen oder seinen Ort in Raum und Natur zu bestimmen. Auch »Müdigkeit« hat noch diese Bestimmtheiten, wenn auch vager, wogegen

z. B. »Mattigkeit« sie schon nicht mehr aufweist. Und so findet sich auch dieses stromartige Folgen um so deutlicher und klarer, als wir uns an die Peripherie des Bewußtseins halten, während es deutlich abnimmt, wenn wir uns der tieferen Gefühls- und Strebenswelt zuwenden[1]). In keinem Falle aber ist diese Ausdehnung und dieses Sichfolgen ein Auseinander von Elementen, eine Form, die mit Ausdehnung und »Sichfolgen« noch keineswegs gegeben ist. So erfasse ich z. B. wohl das »Sichfolgen« der Töne in einer Melodie; ich erfasse sie nicht als gleichzeitig, sondern als »sich folgend«; und keinerlei bloße Ordnung in den qualitativen Charakteren der Töne, die »zunächst« als gleichzeitig gegeben wären, könnte mir das Phänomen des »Sichfolgens« geben, läge es nicht schon im Phänomen selbst; aber gleichwohl findet dieses Sichfolgen in der Einheit eines

[1]) Es gibt zwei verschiedene Grundphänomene dieses »Folgens«, die sich je nach der Stellungnahme, je nach dem Hineingerissensein des Interesses in die peripherere und zentralere Schicht einstellen. Sind wir auf das Leibich wesentlich eingestellt, so erscheint dieses wie das konstante Ding, an dem unsere Strebungen, Gedanken sozusagen und im Bilde »vorüberfließen« als »flüchtige Gebilde«. Leben wir dagegen voll »gesammelt« in der zentralen Ichsphäre, so stellt sich deren Gehalt als »dauernd«, »fest« dar und der Gehalt des Leibichs (das wir nicht zunächst als Summe sog. »Organempfindungen«, sondern als ein vag gegliedertes Ganzes erfassen, in dem sich dann erst die sog. »Organempfindungen« durch Analyse finden lassen), nimmt jenen Charakter des »Vorbeiflutens« an. Ich bitte Gesagtes richtig zu verstehen. Es handelt sich hier nicht um »Theorien«, sondern um erlebte Phänomene, die in der Geschichte Ausgangspunkte aller möglichen schönen »Theorien« wurden.

Gebildes statt, das ich als Ganzes in einem Akte erfasse. Mit der objektiven Folge der Tonerscheinung, geschweige mit der Folge der Reize und Nervenchoks, die ihnen physikalisch und physiologisch entsprechen, hat dieses Phänomen nichts zu tun. Dieses »Sichfolgen« ist nicht meßbar, so wenig wie die Ausdehnung des Schmerzes. Es ist dabei fundiert auf das Ganze der melodiösen »Form« und der Einheit des »Rhythmus« und variiert abhängig von diesen Formen in seinem besonderen Charakter, von »schnell« und »langsam«, Qualitäten, die für die objektive meßbare Zeit keinen Sinn haben[1]). Auch im anschaulichen Gehalt eines Erinnerungsaktes und eines Erwartungsaktes treffe ich dieses »Sichfolgen« unter Umständen wieder unmittelbar an; und dies, ohne auf die objektive Zeitfolge der Begebenheiten der Außenwelt rekurieren oder gar schlußmäßige Operationen machen zu müssen. In jedem Akte innerer Wahrnehmung ist mir aber so einiges als »gegenwärtig«, einiges »als vergangen«, einiges als »zukünftig« gegeben und alles auf unmittelbare Weise; wie auch die Gesamtfülle des so Gegebenen wachsen und abnehmen kann. Was mir so gegeben ist, erscheint dabei stets auf einem undeutlichen Hintergrund des ganzen ungeteilten

---

[1]) Auch gegenwärtig sein, zukünftig sein, vergangen sein gibt es nicht für die objektive Zeit der Mechanik. Sie sind wesensmäßig an einen Leib gebunden.

»Ich«. Das in der inneren Wahrnehmung erscheinende Ich ist also stets als Totalität[1]) gegenwärtig, auf der sich z. B. das Gegenwartsich nur als ein besonders helleuchtender Gipfel heraushebt. Keine Rede davon also, daß ich erst aus der Wahrnehmung des gegenwärtigen Ich mit erinnerten Ichen der Vergangenheit das Ich stückweise zu einer Einheit verknüpfen müßte — so wie ich einen Körper aus Teilen zusammensetzte. Was mir vom ganzen Ich mit seiner Erlebnisfülle als Sonderinhalt nicht gegeben ist, das kann doch noch als ein durch eine Beziehungswahrnehmung zu einem Nichtgegebenen wohlbestimmtes und charakterisiertes »gegeben« sein; diese Beziehungsphänomene deuten sozusagen nach allen Punkten meines Lebens hin; ich habe ein unbildliches Bewußtsein davon, daß diese »Fäden«, die ich mit jedem Akt der inneren Wahrnehmung miterfasse, dort und da in meiner Vergangenheit enden, ohne daß mir die Endpunkte als gesehene Inhalte anschaulich gegeben sind.

Bewußtseinseinheiten, die ich in Akten innerer Wahrnehmung antreffe, können an Fülle des Gehalts sehr verschieden sein. Aber jede dieser so verschiedenen, durch einen Akt geeinten Totalitäten gehören wieder einer Totalität derselben Natur und Mannigfaltigkeit an, wenn auch höherer

[1]) Siehe auch W. Dilthey: »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«, Schriften der Berliner Akademie.

Ordnung; und niemals besteht ein Recht, sie sich in der objektiven meßbaren Zeit sukzedieren zu lassen; so wenig Recht, als sie sich im Raume ausgebreitet zu denken.

Das Gesagte zeigt, daß die Welt des Bewußtseins schon der sie konstituierenden Form nach eine ganz andere Welt ist, als die der äußeren Wahrnehmung; und zeigt auch, wie wir mit unserer Außenweltssprache gleichsam ringen müssen, um sie auch nur nach ihrem einfachsten Baue zu beschreiben. Die eine der allerwesentlichsten Täuschungsquellen besteht nun darin, daß wir diese letzte unableitbare Form der Mannigfaltigkeit mehr oder weniger bildhaft in die uns von der Außenwelt her bekannten Formen von Raum und Zeit übertragen, und dies vor allem dadurch, daß wir an Stelle der seelischen Tatsachen selbst die bloßen Symbole setzen, als die sie für physische Objekte und deren raumzeitliche Ordnung dienen können; resp. an ihrer Stelle die Ordnung der leiblichen Prozesse und der Teile des Leibes, auf die sie noch eine angebbare Beziehung geben; und endlich die leiblichen Ausdruckserscheinungen und Bewegungen, die sie hervorrufen.

Dies tritt an erster Stelle in den mannigfaltigen, der Außenwelt entnommenen Bildern hervor, die immer wieder die Eigenart der Bewußtseinsmannigfaltigkeit und Einheit zu verstecken drohen. So wenn man vom »Bewußtsein« redet, wie von einer

Bühne oder einem Kasten, in denen die »Vorstellungen« wie identische Dinge eintreten und abtreten, sich hemmen und stören, wie es z. B. in dem ganzen Bilderwerk der Herbartschen und englischen Psychologie geschieht. Ist doch die gesamte englische Assoziationspsychologie — ohne daß sie es wußte — nur ein Versuch, die psychische Mannigfaltigkeit so zu zerlegen, und nur soviel an ihr als »gegeben« anzuerkennen, daß das Zerlegte noch einer Zuordnung zu raumzeitlichen Vorgängen des Körpers, insbesondere des Nervensystems, fähig bleibe[1]). Dies aber ist im strengen Sinne nur dann der Fall, wenn sich an Stelle der psychischen Tatsachen selbst Symbole schieben, die wie Atome gedacht werden (die Ideen und Impressionen Humes z. B.) und wenn nur eine ursprüngliche Verbindungsart zwischen ihnen, die der Assoziation durch Berührung, angenommen wird[2]). Was sich diesem Schema nicht fügt, wird dann überhaupt als seelischer Tatbestand nicht zugestanden. Das ganze Idol, eine »psychische Mechanik« herzustellen, in der Grundbegriffe der echten Mechanik, wie Masse, Kraft, Energie usw., vage Anwendung finden, ist nur die wissenschaftlich bis in die äußerste Konsequenz

[1]) Vgl. den Aufsatz über Versuche einer Philosophie des Lebens.

[2]) Die Ähnlichkeitsassoziation ist bereits solcher Zuordnung unfähig. Vgl. meine Abhandlung im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II. Teil, letzter Abschnitt.

getriebene, aber schon in der natürlichen Anschauung liegende Tendenz, die seelische Mannigfaltigkeit in die Formen von Raum und Zeit zu versetzen. Auch die natürliche vage Vorstellung, das Seelische befinde sich »im« Leibe, das Denken »im« Kopfe und die bekannten primitiven Lokalisationstheorien, die Vorstellungen in Ganglienzellen Wohnung nehmen lassen, weiter die so lange die Philosophie beschäftigende Frage nach dem »Sitz« der Seelensubstanz, die hierbei irgendwie punktförmig und über den »Fluß« des seelischen Geschehens »erhoben«, in ihn hineinwirkend oder die zuerst zeitlich getrennten »Ereignisse« »zusammenfassend« vorgestellt wird, gehören hierher. Nicht weniger aber gehört das Bild hierher, das sich neuerdings als etwas Besseres als diese mehr statischen Bilder der Seele ausgeben will, wonach das Seelische ein in der objektiven Zeit dahinfließender Strom von »Ereignissen« sein soll, zwischen denen eine unmittelbare Kausalität und Gesetzmäßigkeit in der zeitlichen Sukzession bestehen soll, wie z. B. bei W. Wundt. Nicht weniger auch die Behauptung, »Bewußtsein« sei nur ein »Gattungsbegriff« im Verhältnis zu den einzelnen Inhalten oder es sei nur eine andersartige »Ordnung derselben Inhalte« wie die der physischen Erscheinungen, etwa die Ordnung, die sie »bezogen auf einen Organismus« annehmen. Alle diese Behauptungen und Bilder verfolgen Täuschungsmotive, die schon in der

natürlichen Anschauung liegen, bis in die letzten Konsequenzen. Sie halten die Forschung an der periphersten Schicht des Bewußtseins, an der Empfindungsschicht, mit Macht fest und führen zu der absurden Behauptung, alles Seelische lasse sich auf sog. Empfindungen und Komplexe solcher zurückführen oder in solche »umarbeiten«. Wird die ursprüngliche seelische Mannigfaltigkeit z. B. der objektiven Zeit eingeordnet, so müssen sich sofort eine Menge unlösbarer Probleme ergeben. Ich nenne hier nur die sofort sich einstellende Unmöglichkeit, die Tatsache des Erinnerns (und des Erwartens) zu fassen. Diese Tatsache besteht ja nicht darin, daß in einem Zeitpunkt eine Vorstellung B da ist, die einer Vorstellung A oder einem Erlebnis eines früheren Zeitpunktes gleich ist oder ähnlich plus einer »symbolischen Funktion« auf das frühere Erlebnis. Woher wüßten wir auch von jenem Erlebnis A, dessen Bestehen an einer Stelle der früheren Zeit doch bei dieser Auffassung vorausgesetzt wird? Wäre die Wahrnehmung von Seelischem nur auf das Gegenwartsich eingeengt, so wäre A ewig transzendent, ein »Ding an sich«, das wir auch streichen könnten, ohne das Gegebene der Erfahrung irgendwie zu verändern. Es ist schon eine völlig irrige Grundvorstellung, wenn das A, das sich nach dieser Ansicht ja an einer anderen Stelle der objektiven Zeit befindet, also gar nicht mehr »ist«, also auch sich

nicht als wirksam erweisen kann, dadurch wieder in zeitlichen Kontakt mit dem gegenwärtigen Seelenleben gebracht werden soll, daß man an seine Stelle eine sog. »Disposition« — sei es eine psychische, sei es gar nur eine physiologische — setzt. Eine solche, aus gegenwärtigem Bestande erschlossene »Disposition« erklärt gar nichts, da sie ein völlig unbekanntes X ist. Die Annahme einer Disposition für A setzt voraus, daß ich von A selbst irgend etwas weiß, wenn sie nicht ein völlig leeres Zeichen sein soll. Läßt man die völlig dunklen psychischen »Dispositionen« und die Annahme eines sogenannten Unbewußten aber fort, so treibt die Einordnung der seelischen Mannigfaltigkeit in die objektive Zeit zum Epiphänomenalismus, d. h. zur Leugnung jedes kontinuierlichen Zusammenhangs der seelischen Tatsachen überhaupt. Nun stellt aber dieser keine geringere Täuschung dar, als sie in der Annahme bestände, daß Natur nur so weit wirklich sei, als sie gerade wahrgenommen wird. Faktisch ist A ein tatsächliches Erlebnis in der Einheit des betreffenden Bewußtseins, das prinzipiell auf jeden der folgenden Bewußtseinsmomente wirken kann, ohne vorher in einer besonderen Vorstellung reproduziert zu werden. Es erscheint in dem ihm zukommenden Zusammenhang und mit seinem Hintergrund im Erinnern genau so unmittelbar wie der sog. gegenwärtige Bewußtseinsinhalt und braucht nicht »zu-

nächst« in dem »gegenwärtigen« Bewußtseinsinhalt durch einen besonderen Teilinhalt, z. B. ein sog. »Erinnerungsbild« vertreten zu sein. Analoges gilt noch für eine Reihe von Problemen wie z. B. der Wirksamkeit des Erwarteten oder der »Wirksamkeit« der von außen oder innen (triebartig oder durch Willensentschluß) gesetzten »Aufgaben« auf den Ablauf des gegenwärtigen Geschehens; diese Wirksamkeit erfolgt, ohne daß die Inhalte der Erwartung oder der Aufgaben wieder neu »vorgestellt« würden[1]). Auch das Problem des Sukzessivvergleichs und des Zeitbewußtseins, schließlich das Problem der psychischen Kausalität überhaupt, wäre unter dieser Voraussetzung unlösbar. Hier sei dies nur angedeutet.

Ein generelles Idolon für die innere Wahrnehmung (ja die Anschauung von phänomenaler Gegebenheit überhaupt), das eng mit dem eben Betrachteten zusammenhängt, besteht weiter darin, daß das Gegebene nur so weit aufgefaßt, identifiziert und unterschieden und in begriffliche Einheiten gebannt wird, als es für die physische Realsphäre als Zeichen fungieren kann. Man weiß, daß die »natürliche« Anschauung der Welt schon dadurch der physi-

---

[1]) Das Vorwirken der Aufgabe in der posthypnotischen Suggestion, das in einer eigentümlichen Erregung kurz vor dem Termin besteht, sowie das interessante Problem der Wirksamkeit der (guten oder schlechten) »Zukunft«, die ein Mensch hat, auf sein gegenwärtiges Befinden, gehören gleichfalls hierher. Siehe hierzu den Aufsatz über »Rentenhysterie«.

kalischen Wissenschaft gleichsam entgegenkommt, daß sie den anschaulichen Vollgehalt der Qualitäten nur so weit aufnimmt, als in ihnen und in ihrer Verknüpfung Zeichen liegen für Dinge und hier wieder an erster Stelle für »feste Dinge« und deren Verschiedenheit, resp. Ansatzpunkte für Beziehungen und an erster Stelle für praktisch wichtige Beziehungen. Farben und Töne, die in der Physik nur mehr »Zeichen« für Bewegung fester Punkte sind, erscheinen zwar noch in der »natürlichen Anschauung«, aber doch nur so weit, als sie für Dingwahrnehmungen, welche die eigentliche Intention der natürlichen Anschauung darstellen, und für gewisse Beziehungswahrnehmungen und Gestalten eine bestimmte symbolische Leistung übernehmen. Wir sehen da zunächst »Kirschen« und hören einen »Wagen fahren« und nur so weit und nur in jenen Einheiten, als Farbe und Ton diese »Wahrnehmungen« vermitteln, gehen sie selbst sekundär in das hier »Gegebene« ein. So steckt in der natürlichen Anschauung selbst schon eine Art »Kryptomechanik«, die wir gerade zerbrechen müssen, um zum phänomenalen Sein zu gelangen. Dieses Motiv reicht aber tief hinein in die Wissenschaft. Eine ganze Reihe formaler Grundeigenschaften der sinnlich elementaren Erscheinungen, vermöge deren sie in bestimmte formale Ordnungen gebracht werden können, wurden nur darum so lange übersehen

oder als bloße Komplexe angesprochen, weil sie in den physikalischen Dimensionen der Variabilität eines Reizes kein strenges Analogon haben. So die spezifische Helligkeit der Farben, die vokalen Grundqualitäten der Töne[1]); als könnten nicht prinzipiell die Hinsichten, nach denen die Qualitäten ihre Ordnung finden, mehr an Zahl sein als die physikalischen Variationsmöglichkeiten der zugehörigen Reize; und als dürfte man die phänomenalen Variationsrichtungen überhaupt erst scheiden, wenn man bereits ihre eindeutige Abhängigkeit von einer physikalischen Richtung der Variation gefunden habe. Ist es doch von Anfang an nur eine praktisch biologische Einstellung, die uns auf den räumlich zeitlichen Zusammenhang fester Dinge und die Bewegungsvorgänge zwischen ihnen zunächst und auf Qualitäten, Formen und Gestalten und mögliche Variationen ihrer nur so weit hinblicken läßt, als sie für Variationen in dieser bewegten Welt fester Dinge Zeichen und Symbole sein können, nicht aber das Gebot irgend einer »Logik« oder eines »apriorischen Verstandes«. Eben dies gilt aber auch für Qualitäten mit stärkerem Subjektivitätscharakter und noch mehr für die zentraleren Tatsachen der inneren Wahrnehmung, die sich im Erlebnis selbst entweder erst durch die Vermittlung

[1]) Siehe hierzu die treffenden allgemeinen Bemerkungen von Köhler, Zeitschrift für Psychologie Bd. 54, S. 241ff.

des Leibichs auf äußere Dinge beziehen oder sich ohne diese Vermittlung unmittelbar am Ich finden wie die geistigen Gefühle. Die Qualitätenfülle der Gerüche, Geschmäcke der Speisen und Getränke bleibt im selben Maße unbekannt, als Hunger und Durst nach diesen Dingen greifen läßt. Dem Hungrigen geht die Geschmacksqualität der Speise und das damit verbundene besondere sinnliche Wohlgefühl verloren in der angenehmen Empfindung der Magenfüllung und der sich daran schließenden Befriedigung. Erst im Maße, als das unmittelbare Bedürfnis zurücktritt, breiten sich die Fächer der Qualitätenfülle aus. Das Gesagte gilt für alle »Qualitäten« und für die Wertqualitäten ganz besonders. Die Wertqualitäten sind ihrer Natur nach nicht darum »subjektiv«, »menschlich« usw., weil sie im natürlichen Verhalten faktisch meist nur als Signale zu bestimmten Handlungen aufgefaßt werden und nur so weit geschieden, in Begriffe gebracht und mit Worten genannt werden, als sie Signale für verschiedenartige und durch bestimmte Ziele geeinte Handlungen sind. Das »Menschliche« und »Subjektive« besteht vielmehr gerade darin, sie zu fassen und sie dabei nur so weit zu fassen, als sie diese Bedeutung eines Signalements der Umwelt für unsere praktischen Schritte besitzen. Es besteht hier eine genaue Analogie zwischen den Wertqualitäten und den Qualitäten der sinnlichen Erscheinungen. Der

anschauliche Gehalt der letzteren hat schon in der natürlichen Anschauung die Tendenz, nur so weit aufgefaßt zu werden, als er räumliche und zeitliche Verhältnisse von festen Dingen, ihre Formen und Größen und ihre Bedeutung als »Kirsche«, »Stuhl« zur Unterscheidung bringt; ganz analog werden in der natürlichen Anschauung alle Wertqualitäten zunächst zu bloßen Unterscheidungsmitteln für die Träger von Werten und einer bestimmten Art von Werten, nämlich für die wirtschaftlich bedeutsamen Güter, die in der künstlichen Stufe der »Gesellschaft« ihren reinsten Ausdruck im Preise und schließlich im Geldquantum finden, für die sie erhältlich sind. Die Geldwirtschaft hat die Tendenz, genau so die Werte vollständig zu dequalifizieren, wie dies die mechanische Naturansicht für die anschaulichen Sinnesqualitäten vollzieht[1]. Der »Warencharakter« der Sachen, der nicht in einem inhaltlichen Merkmal derselben, sondern nur in ihrer Vertauschbarkeit hinsichtlich des Effektes, das Vermögen zu vergrößern, beruht, wird wie zu einer Substanz, an die sich die übrigen Qualitäten, z. B. die ästhetischen, erst anlegen. Und dies ist nicht — wie man meinte — eine bloße zufällige Analogie, sondern beide Tatsachen haben dieselbe Wurzel.

[1] Siehe Simmel, Die Philosophie des Geldes, und W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, Bd. II. Siehe auch den Aufsatz über den »Bourgeois«.

Beide Erscheinungen folgen dem Gesetze, daß alle erscheinungsmäßigen Weltinhalte überhaupt (die gefühlten Werte wie die wahrgenommenen Inhalte) die Tendenz aufweisen, zu bloßen Symbolen und Unterscheidungsmitteln für diejenigen unter ihnen zu werden, auf die sich die elementarsten, generellsten und dringlichsten Triebe eines Lebewesens richten; und in beiden Fällen sind die künstlichen Formen von Geldwirtschaft und mechanischer Naturansicht nur Steigerungen von Tendenzen ins Absolute, die bereits der natürlichen Verhaltungsweise des Menschen einwohnend, die faktische Qualitätenfülle der Welt für unser Bewußtsein vermindern; und mit denen eine rein erkenntnismäßige Stellung zur Welt prinzipiell zu brechen hat.

Das Gesagte gilt nun gedoppelt für die zentralen Schichten des Tatbestandes innerer Wahrnehmung. Was uns im dahingleitenden Strome unseres seelischen Lebens »zunächst« in die Wahrnehmung fällt, das sind erstens Werteinheiten und hier wieder solche, die objektiv »allgemein« sind (wenn sie auch nicht »als« allgemein gegeben sind); und ihrer Qualität nach solche, die für die Variationen unseres Leibzustandes von symbolischer Bedeutung sind. Daß es Werteinheiten sind, das zeigt schon die offensichtliche Tatsache, daß es uns so viel leichter fällt, fremdes und eigenes Erleben zu beurteilen und zu richten, als »psychologisch« aufzufassen und zu

verstehen. Das Hinsehen nach »schlecht« und »gut« auszuschalten, ist mit einer besonderen Schwierigkeit und Anstrengung verbunden. Nicht eine »Zutat« zu dem Gegebenen, die erst durch einen Akt der Beurteilung und durch Reflexion auf diesen sich ergibt, ist der Wert des Erlebnisses (wie z. B. Herbart und Franz Brentano annahmen), sondern er ist die primär gegebene Tatsache, von der wir erst künstlich absehen müssen, um den wertindifferenten Tatbestand zu erhalten. Diese primäre Gegebenheit des Wertes zeigt auch die Tatsache, daß bei gehemmter Erinnerung und Erwartung uns die Wertqualität des betreffenden Inhalts zuerst in die Erscheinung tritt. Wir wissen noch, daß es ein »Angenehmes«, ein »Peinliches«, ein »Wichtiges« oder »Gleichgültiges«, ein »Schmutziges« oder »Edles« war, das uns »da gestern passierte« oder was morgen eintreten wird, aber wir wissen noch nicht, was es ist. So schauen Werte von Erlebnissen, indem wir sie fühlen, immer in den hellen Bezirk unseres Bewußtseins herein, deren Träger uns selbst nicht gegenwärtig sind. Wir fühlen eine Regung schon als »schlecht«, deren innere Zielintention wir noch nicht als auf einen bestimmten Inhalt gerichtet erfaßt haben, und haben darum die Möglichkeit, sie zu unterdrücken, — bevor sie selbst reif wird. Die durch Werteinheiten zu Erlebnissen schon gegliederte Mannigfaltigkeit des Bewußtseins tritt nun aber in die

innere Wahrnehmung zunächst nur so weit, als die Erlebnisse Zeichen für Leibzustände sind und ihre Veränderung Zeichen für veränderte Leibzustände. Ein jedes Erlebnis, z. B. die Einheit einer Gemütsbewegung, z. B. eine Trauer, eine Freude, ein starkes Mitleid oder ein Willensakt ist von einer Veränderung im Gesamtbestande der Leibempfindungen und der mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle begleitet. In der gemeinen inneren Wahrnehmung liegt nun die Täuschungsquelle, aller qualitativen Differenzen derjenigen Gemütsbewegungen und Strebensinhalte sowie des Strebensherganges zu übersehen, die schon gleichartige Folgen für den Leibzustand besitzen. Wir sind »geborene« Organsempfindungspsychologen und erst die Überwindung dieser ursprünglichen Neigung, die das gesamte Seelenleben nur so weit sieht, als es im Dienste leiblicher Bedürfnisbefriedigung sich bewegt, Anzeichen für veränderte Leibzustände ist oder zu bestimmten leiblichen Bewegungen auffordert, erschließt uns die eigentlichen, die »rein« seelischen Tatsachen. Alle jene Übergangserlebnisse, die nicht gleichzeitige Veränderungen des Leibzustandes und mit ihnen differente Handlungen nach außen bestimmen, werden nur ganz vage und undeutlich aufgefaßt — so weit sie es überhaupt werden — sie sind ein »Nichts«. Erst ein schwieriges prinzipielles Sichabwenden von den Leibzuständen und der äußeren Handlungs-

sphäre läßt die eigentlichen seelischen Phänomene und ihre Differenzen sowie deren Gesetzmäßigkeit aus dem geheimnisvollen Dunkel des Ich auftauchen. Die im Leibe und seinen Vorgängen gegründete Gesetzmäßigkeit »erklärt« also nicht oder bestimmt auch nur eindeutig jene Phänomene und ihre Gesetze, sondern sie »stört« sie in dem Sinne, wie Reibung die reine Durchsetzung des Fallgesetzes »stört«. Das konkrete Geschehen ist dann erst durch eine Superposition beider Gesetzmäßigkeiten zu begreifen[1]). Was die Leibzustände und ihre objektiven Korrelate bedingen, ist nicht der Gehalt des in innerer Wahrnehmung Gegebenen — genau so wenig wie in der Sphäre der äußeren Wahrnehmung —, sondern nur die Auswahl dessen, was wir in innerer Wahrnehmung faktisch jeweilig erfassen. Wer also allen seelischen Vorgängen und Inhalten Leibzustände eindeutig entsprechen läßt — wie der psycho-physiologische Parallelismus es tut —, der verwechselt eine Bedingung der Wahrnehmung von Psychischem mit einer Bedingung des Psychischen selbst. Er verhält sich so wie ein Sinnesphysiologe, der sich einbildete, er treibe Physik. Eine Psychologie, die nicht eine generelle Neigung zur Selbsttäuschung zum Prinzip ihrer Forschung machen will, muß daher nicht streben, die seelischen Tatsachen möglichst auf

[1]) Vgl. die Weiterführung des Gesagten im II. Teile meiner Abhandlung über den »Formalismus in der Ethik usw.«. Abschn. »Person«.

Elemente des Leibzustandes, Organempfindungen und sinnliche Gefühle zurückzuführen, sondern im Gegenteil darnach, die letzteren überall aus dem konkreten Tatbestande herauszuschälen und die Natur und Eigengesetzmäßigkeit des Restes zu erforschen. So ist es nur eine Folge jener Täuschungsquelle innerer Wahrnehmung, wenn man die Qualitätenfülle der Gefühle auf Lust und Unlust plus deren objektive Korrelate zurückführen will. Gewiß: wir alle beachten an den Gefühlen zunächst nicht ihre grundverschiedenen qualitativen Charaktere, sondern nur den Endpunkt ihrer, da sie in das sinnliche Lust- und Unlustgefühl (die Sphäre des sinnlich Angenehmen) und das Leibich hineinmünden und hierdurch Förderungen und Hemmungen der Lebensvorgänge im Getriebe des Organismus anzeigen. Aber schon das »Lebensgefühl« ist nicht eine Summe von sinnlichen Gefühlen, und seine Modifikationen wie gesund und krank, matt und kraftvoll, Aufsteigen und Absteigen usw. sind durch Ausfall und Hinzukommen sinnlicher Gefühle nicht darstellbar; die Gesetzmäßigkeit seiner Veränderungen und sein Rhythmus ist durch die Gesetzmäßigkeit der sinnlichen Gefühle nicht verständlich. Noch viel weniger die Gesetzmäßigkeit geistiger Gefühle wie Wehmut und Trauer, Seligkeit usw. Die James-Langesche Affektentheorie ist ein deutliches Beispiel für das hier Gesagte. So wichtig es war, die Bedeutung der bei

einer Affektentladung in Ausdrucksbewegungen beteiligten Empfindungen und noch mehr die inneren Viszeralempfindungen, die auch bei Zurückhaltung des äußeren Affektausdrucks — dann sogar in verstärktem Maße — auftreten, ans Tageslicht zu ziehen, so bleibt doch die qualitative Fülle der Affekte und die sie durchwaltende Intention des »Zornigsein über etwas« z. B., sowie die individuell so weitgehend wechselnde Richtung dieser Intention hierdurch ganz unerklärt. Fälle, wo die Theorie das Tatsächliche trifft, sind nicht Fälle der normalen Affektbetätigung und Entladung, sondern Fälle pathologischer Art. Es scheint mir, daß die von allen Kennern der Hysterie hervorgehobene Tatsache, daß hier die Größe der Ausdrucksbewegungen der Affekte dem inneren Zustande nicht angemessen ist, das Individuum also z. B. viel zorniger erscheint, als es wirklich ist, viel trauriger (nach Klagen und Tränenergüssen), als es ist, so daß Nichtkenner jedesmal getäuscht werden, darauf hinweist, daß eben hier jener innere qualitative Gefühls- und Intentionsgehalt, auf den sich normaliter erst jene Ausdruckserscheinungen aufbauen, weggefallen ist oder erst nachträglich in der Weise einer Gefühlsvorstellung hinzukommt. Aber eben dies zeigt den Irrtum jener Affektentheorie für den normalen Fall. Der hysterische Patient ist wirklich »lustig, weil er lacht, und traurig, weil er weint«, wie man paradox jene Lehre

ausdrückte; der normale Mensch verhält sich umgekehrt. Die Einstellung auf den Eindruck beim Anwesenden, z. B. den Arzt, oder auch auf das »soziale Bild«, das er bietet, bestimmt hier unmittelbar und gleichsam automatisch die Affektentladung und das Gefühl des Patienten, und die Intention wird erst nachträglich dazu vorgestellt. Daher das sofortige Aufhören des Affektes, wenn kein »Zuschauer« mehr da ist. Die Täuschung des Anderen ist daher hier immer eine Folge vorangehender Selbsttäuschung und dadurch unterscheidet sich dieses Verhalten von aller bloßen Komödie und Simulation, die in der bewußten Willens- und Urteilssphäre ihren Ausgangspunkt nimmt und direkt auf den Anderen zielt.

Zu der genannten Täuschungsquelle gesellt sich die mehr indirekte, aber auf dieser in letzter Instanz beruhende, daß wir an seelischem Tatbestand in der inneren Wahrnehmung (auch der sich im Erinnern vollziehenden) nur das zu fassen pflegen, was zu nützlichen und schädlichen Handlungen führen kann. Ich meine hier nicht die nachträgliche »Beurteilung« einer wahrgenommenen Regung, eines Gefühlsbestandes, eines Strebens oder Sehnens als nützlich und schädlich, sondern eine Wirksamkeit des Nützlichen und Schädlichen, der gemäß diese Ideen wie Auffassungsformen sich betätigen, durch die ausgeschieden wird, was überhaupt von den Erlebnissen in das Feld der inneren Wahrnehmung

gerät. Ein junges Mädchen, das im Sinne einer kleinbürgerlichen Gesellschaft »wohlerzogen« ist, nimmt Gefühlserregungen gegen junge Männer, die sie nicht »heiraten« kann, die sie nicht »versorgen können«, überhaupt nicht in sich wahr; sie »gesteht sich diese Gefühle nicht ein«. Nun können seelische Vorgänge, die zu denselben Handlungen führen, natürlich noch weithin in sich selbst verschieden sein; aber da es eine generelle Tendenz ist, sie in der inneren Wahrnehmung nur als Bestimmungsgründe zu möglichen Handlungen überhaupt ins Auge zu fassen, so bleiben solche Verschiedenheiten den Individuen unbekannt. Ein ganzer Typus von Selbsttäuschungen gehört hierher, z. B. die Täuschungen über die »Motive des eigenen Handelns«. Diese gehen nach zwei Richtungen. Einmal pflegen wir uns selbst und Anderen Überlegungen, die sich erst an die vollzogene Handlung und ihre Nachwirkungen geknüpft haben, als ihre »Ursachen« und »Motive« einzulegen; was aus ursprünglichen Impulsen ohne Überlegung heraus geschah und eine nützliche Wirkung hatte, geschah vermeintlich, weil diese nützliche Wirkung gewollt war[1]); die bekannte Täuschung aller intellektualistischen Vulgärpsychologie. Sodann neigen wir da, wo eine Handlung aus Motiven von verschiedenem Werte geschehen konnte, auch wo

[1]) Siehe auch W. Wundt's Ethik, der diese Täuschung die der »populären Reflexionspsychologie« zu nennen pflegt.

uns das geringwertige Motiv bewegt hat, das höherwertige anzunehmen. Nicht weil — wie der ethische Utilismus meint — das Gute eigentlich das Nützliche ist, belegen wir Akte des Wollens und Handelns, die entweder aus Überlegung über den Nutzen hervorgehen oder Impulsen ihr Dasein verdanken, die objektiv nützlich wirken und deren Entstehung und Erhaltung nur hieraus begriffen werden kann, mit Namen, die sittliches Lob ausdrücken; sondern weil es selbst nützlich ist, daß man aus sittlichen Motiven (vor sich und anderen) gehandelt zu haben scheine, wo man aus dem Motive der Nützlichkeit tatsächlich gehandelt hat, wird die Auffassung des Handelns gefälscht. Liebe z. B. ist sicher etwas ganz anderes als »Interessensolidarität«, aber oft vermeinen wir zu lieben, wo bloß eine Interessensolidarität vorliegt. Nicht die sittlichen Handlungen sind vom Nutzen und Schaden irgendwie bestimmt, sondern der Akt des sozialen Lobes und Tadels[1]). Die politischen Forderungen, die faktisch durch Gruppeninteressen diktiert sind, würden sich nicht immer als Forderung »für das allgemeine Beste« ausgeben, wenn nicht durch dieses Verstecken des Interessemotivs die Forderung nachhaltiger und ihre

[1]) Eine genauere Begründung dieses Satzes habe ich im zweiten Teile meines Buches »Der Formalismus und die materiale Wertethik« gegeben. Eine Anwendung obigen Prinzipes habe ich in meinem Versuche der Deskription und Erklärung des englischen »Cant« gemacht. Siehe Anhang zu meinem Buche über den »Krieg«.

Erfüllung allen zugemutet würde. Die utilistische Erklärung sittlicher Erscheinungen ist daher faktisch eine Erklärung der sozialen Täuschungen über die sittlichen Erscheinungen, wie sie im sozialen Lob und Tadel zum Ausdruck kommen.

Es ist — so wurde schon bemerkt — weiterhin eine generelle Täuschungsquelle der inneren Wahrnehmung, daß wir Tatsachen und Verhältnisse, die innerhalb der physischen Ursachen und Wirkungen seelischer Tatsachen sich finden, in diese selbst hineintragen und dadurch den Tatbestand fälschen. Höre ich einen anderen an, der mir etwas erzählt, so müssen natürlich die Schallwellen zuerst mein Ohr treffen und von den empfindlichen Elementen weiter ins Gehirn usw., geleitet werden. Gilt aber darum, daß auch im Bewußtsein zuerst bloß akustische Komplexe, dann Gehörserinnerungen, dann Bedeutungen gegeben sein müssen? Faktisch ist es nicht so. Was ich hier an erster Stelle finde, ist vielmehr der Bedeutungsgehalt der Rede und nur in dem Maße, als ich im Verstehen gehemmt bin, drängen sich die akustischen Komplexe vor. Wo der akustische Komplex zur selbständigen Erscheinung wird, ist er meist nur in der unmittelbaren Erinnerung gegeben, während seine Bedeutung schon vorher erfaßt war. Wie irrig also, die Folge der physischen Ursachen in die Folge der Bewußtseinserscheinungen hineinzusehen! So muß

freilich, soll ich ein fremdes Erlebnis erfassen, objektiv zuerst die Körpergeste oder der Sprachlaut da sein und mein Auge und Ohr reizen usw. Aber daß ich darum auch zuerst eine Körperbewegung oder überhaupt einen »fremden Körper« sehen müßte, um erst auf Grund dieser Wahrnehmung einer Körperbewegung, z. B. des im Lachen verzogenen Gesichtes, die Freude des anderen zu verstehen, ist wiederum eine Täuschung solcher Art. Nur im Falle der Erwartung einer Simulation oder bei ganz fremdartigen Ausdrucksweisen, z. B. eines fremden Volkes oder bei Tieren erfasse ich die Körpergeste als solche vor ihrer Deutung. Gemeinhin werden mir die auftauchenden Qualitäten, Linien, Formen gar nicht zuerst als Symbole eines bewegten Körpers (bei einer Bitte z. B. der aneinander gelegten erhobenen Hände) bewußt gegeben, sondern unmittelbar sehe ich in ihnen und durch sie hindurch die »Freude«, die »Bitte«; genau so unmittelbar wie ich etwa in der Einstellung eines untersuchenden Arztes eben dieselben Qualitäten, Formen, Linien als Symbole für bewegte Körperteile sehe. Wiederum täuscht hier der objektive kausale Hergang der Sache über die Bewußtseinstatsachen hinweg. Und analog dem wieder die Täuschung, es müßte, weil ich, um eine gewollte Handlung zu vollziehen, diese und jene Bewegung zuerst ausführen muß, auch diese »Bewegung« selbst gewollt

und in einer »Bewegungsvorstellung« gegenwärtig sein. Von grundlegendster Bedeutung für die Lehre von den Täuschungsquellen der inneren Wahrnehmung ist hier ein Schema, das noch immer die Lehrbücher der Psychologie beherrscht: das Schema nämlich, als gäbe es in jedem individuellen Leben eine »Entwicklungsstufe«, wo nur »Empfindungen« gegeben sind, dann eine solche, wo »Wahrnehmungen« sich bilden, wozu sich dann »Reproduktionen«, »Erinnerungen« und schließlich »Bedeutungen« und »Urteile« gesellen. Faktisch gibt es so etwas im Bewußtsein nicht, ja kann es wesensgesetzlich gar nicht geben. Eine ideelle Konstruktion des Bewußtseinsinhalts, der bereits nach Maßgabe der Zerlegung seiner physischen Ursachen, in diesen Ursachen entsprechende Momente aufgelöst wird, wird hier zu einem tatsächlichen Hergang, einer »Geschichte« gemacht; und konstitutive Bestandstücke jeder Wahrnehmung, der einfachsten wie der verwickeltsten, werden als aufeinanderfolgende genetische Bildungen angesehen. Faktisch vollzieht sich die Bedeutungsentwicklung mit der Ausbildung der Sinnesvorstellungen streng gleichzeitig und alles unter gegenseitiger Beeinflussung. Dasselbe gilt für Wahrnehmung und Erinnerung. Sucht man die leiblichen Vorgänge zu einer gegebenen Wahrnehmung auf, so darf man nur das Ganze des zentripetalen Prozesses dem Ganzen der Wahrnehmung

entsprechen lassen; nicht aber einzelne Teile dieses Prozesses Teilen der Wahrnehmung. Erst die doppelseitige Variierbarkeit nach verschiedenen Richtungen — eines solchen Nervenprozesses in seiner Einheit und einer solchen Wahrnehmung — mag dann zur Erkenntnis weiterer speziellerer Abhängigkeiten unter den Gliedern der beiden Variationsreihen führen[1]).

Was für die Zeitfolge der Ursachen und Wirkungen vom Psychischen gilt, gilt auch von Einfachheit und Zusammengesetztheit der Ursachen und Wirkungen von seelischen Tatbeständen. So sind die Erscheinungen der bunten Farben einfach — wenn auch in mannigfachen, unmittelbar evidenten Ähnlichkeitsbeziehungen stehend — wie zusammengesetzt auch immer die physischen Ursachen sein mögen, die ihr Sehen bestimmen. Es gibt im Orange keine gelben und roten »Bestandteile«. So entspricht — um ein Beispiel aus einem völlig anderen Gebiet zu nehmen — die Gliederung eines Gedankens, die ich in Worten und Sätzen ausspreche, durchaus nicht der Zusammensetzung der Bestandteile der betreffenden Sätze. Der Gedanke steht als eine simultane Einheit vor mir, während die Worte sich sukzedieren. Im Satze findet der Gedanke seinen

[1]) Diesem Gedanken folgt auch die physiologische Gestaltwahrnehmungstheorie, die Wertheimer in seinem Buche über das optische Sehen von Bewegungen kürzlich entwickelt hat.

»Ausdruck«, aber durchaus nicht so, daß jedem Teile des Satzes, z. B. jedem Worte ein besonderer »Teil« des Gedankens entsprechen müßte. Dieses »scholastische Prinzip«, der Satz sei ein »Abbild« und nicht bloß ein Ausdrucksmittel des Gedankens, hat nicht nur Grammatik und Logik, sondern auch die gesamte Hermeneutik und Interpretationskunst des Mittelalters von Texten, besonders des Bibeltextes irregeführt. Und heute noch ist die Täuschung, in der wir in die Gedanken selbst die Gliederung ihres Ausdrucks hineintragen, eine immer wiederkehrende. Dies gilt besonders auch bei der theoretischen Auffassung des Verstehens von gesprochenen Sätzen, die so lange die Aphasielehre irregeleitet hat. Das normale Verstehen vollzieht sich nicht so, daß wir zuerst die akustischen Wortlaute hören und daß sich zu jedem gehörten Lautkomplexe Wort für Wort eine besondere Bedeutung gesellt, deren sukzessive Zusammensetzung uns dann den »Gedanken« gäbe. Vielmehr erfassen wir schon aus wenigen Worten, deren Bedeutung uns nach vorigem zuerst gegeben ist — ich meine die Bedeutung der Worte selbst, nicht den Gedanken, welchen der Redende mit ihnen »meint«, — in diesen Bedeutungen das »Thema«, von dem der andere redet, als ein Ganzes, von dem aus wir mitdenkend schon die Teilgedanken in vagen und noch unbestimmten Bedeutungseinheiten sozusagen vorzeichnen, die

sich dann in den gehörten folgenden Worten zugleich »erfüllen« und schärfer bestimmen. Es ist in jedem Verstehen eine Haltung, die auf Begriffe gebracht den Sinn hat: »ich weiß schon, was du sagen willst«. Nur darum vermögen wir auch zu entscheiden, wie weit es dem Anderen gelang, seinen Gedanken adäquat auszudrücken und zu scheiden, was er zu sagen intendierte und was er wirklich sagte. Darum ist auch das »Verstehen« des Gedankens, d. h. das Sichbemächtigen jener einheitlichen Intention, welche die sukzessive Rede durchwaltet — wie wir es in Fällen sehen, wo wir zuerst nicht verstehen, sondern hin und herschwanken, nicht ein langsam ansteigender Prozeß, wie das Verstehen der einzelnen Wertbedeutungen es wäre, sondern ein plötzlich an einer bestimmten Stelle eintretender Akt — vergleichbar einem Lichte, das plötzlich ein Dunkel erhellt. Ganz analog kommt uns auch eine melodiöse Einheit zum »Verständnis«, der ästhetische »Sinn« eines Farben- und Formenkomplexes.

Eine generelle Quelle der Täuschungen innerer Wahrnehmungen ist weiterhin gegeben in der Erscheinung des »Verdrängens«, die neuerdings von der Schule S. Freuds so energisch hervorgehoben worden ist; freilich auch in ein solches Netz fragwürdiger Theorien hier eingewoben ist, daß man zunächst gut tun wird, sich nicht an Theorie und Sprache dieser

Schule zu halten. Wir verstehen hier unter »Verdrängung« nicht eine kausale Hypothese, sondern eine tatsächliche Erscheinung, die sich im Akte innerer Wahrnehmung häufig einstellt. Sie besteht in einem triebartig sich einstellenden inneren Wegsehen von Regungen des Vorstellens, des Fühlens und Strebens, des Liebens und Hassens, und zwar von solchen Regungen, die voll wahrgenommen ein negatives Werturteil (sei es des eigenen »Gewissens«, sei es eines sozialen, von uns anerkannten Kodex von Regeln) zur Folge hätten. Es wäre sehr irrig, diese Erscheinung nur auf die Erinnerung an frühere Erlebnisse zu beschränken. Die Erinnerung bietet für sie nur ein besonders fruchtbares Feld. Aber vorhanden ist sie auch schon bei der inneren Wahrnehmung gegenwärtiger Erlebnisse. Man wird fragen: wie ist denn da »Verdrängung« möglich, die sich von aller »sittlichen Selbstbeherrschung«, d. h. jeder bewußt willkürlichen Hemmung und Unterdrückung voll gesehener Erlebnisse dadurch streng scheidet, daß bei Verdrängung die Erlebnisse zwar da sind, aber nicht gesehen werden und daß sie nicht in bewußten Wollensakten verändert, sondern triebartig nur aus den Augen gesetzt werden. Muß man denn nicht das Erlebnis schon innerlich wahrgenommen haben, damit es »verdrängt« werden könne? Indes ich erinnere hier an früher Gesagtes: das Wertparfüm sozusagen eines Erlebnisses, einer Gefühls-

oder Strebensregung ist der inneren Wahrnehmung schon gegenwärtig, wenn das Erlebnis selbst, insbesondere der Inhalt, auf den das sich »regende« Streben oder Fühlen, das Hassen und Lieben »Richtung« hat, noch nicht gegenwärtig ist. Und schon auf diesen zunächst erscheinenden Wert der Regung hin reagiert jene triebartige Tätigkeit, die das Erlebnis von der Schwelle der inneren Wahrnehmung zurückhält. — Und so bleibt das Erlebnis nicht nur der Urteilssphäre verschlossen — es ist ja auch bei voll wahrgenommenen Erlebnissen oft der Fall, daß kein Urteil darüber ergeht —, sondern schon der Sphäre innerer Wahrnehmung selbst. Es ist eine ganz andere Tatsache, wenn ein Erlebnis wahrgenommen ist, und nun etwa Stolz, Scham, Pflichtmotive mit der ihm innewohnenden Tendenz im Streit liegen und seine Auswirkung in Ausdrucksbewegungen oder in Handlungen hemmen. Das sind reale psychische Vorgänge; sie haben nichts zu tun mit inneren Täuschungen. Bei der Verdrängung kommt es zu einem solchen realen Motivenkonflikt gerade nicht, da Scham, Stolz, Ekel, Furcht, Angst oder was sonst der Grund der Verdrängung ist, hier nicht das Erlebnis einschränken oder seine weitere Entfaltung hemmen, sondern nur die Wahrnehmung des Erlebnisses hemmen[1]). Und gerade da-

[1]) Bei Freud und seiner Schule gehen diese beiden grundverschiedenen Dinge fortgesetzt durcheinander.

durch kann es sich real um so ungehemmter durch solche unwillkürlichen Gegenkräfte und durch die sittliche Selbstbeherrschung entfalten. Es läuft daher eine scharfe Grenzlinie zwischen sittlicher Selbstbeherrschung, die dem Feindlichen ins Auge sieht, zwischen realem Motivenkampf, in dem die gegen das Erlebnis auftretenden Gegenkräfte Sieger bleiben und jenem Wegsehen und die Augenschließen, das »Verdrängung« heißt. Nicht minder scharf ist die Verdrängung in der Erinnerung an frühere Erlebnisse von allem gewöhnlichen »Vergessen« sowie von positiven Erinnerungstäuschungen unterschieden. Während bei gewöhnlichen Erinnerungsdefekten die Defekte regellos sich einstellen, halten sie hier eine gewisse sinnvolle Richtung ein, die einem ganz bestimmten »Interesse«, einem »Streben« oder einem »Widerstreben« des Individuums entspricht; weshalb wir auch mit Recht für diese Art von »Vergessen« das Individuum verantwortlich machen. Auch kann das Verdrängte weit leichter wieder in volle Erinnerungshelle gebracht werden als dasjenige, was nur darum nicht erinnert werden kann, weil der Mechanismus der Reproduktion gestört ist. Im verdrängenden Erinnern ist der Reproduktionsmechanismus so ungestört wie bei hysterischer Blindheit oder bei hysterischer Gesichtsfeldeinengung der Mechanismus des äußeren Sehorgans und der seinen Reizungen entsprechenden Empfindung ungestört ist. Ja, das

Erlebnis, das verdrängt ist, ist sogar sehr häufig »reproduziert«. Es ist nicht »tot«, sondern höchst »lebendig« und wirkt fortwährend in das der inneren Wahrnehmung Gegebene herein; es wird nur nicht »erinnernd gesehen«. Und auch dies muß cum grano salis verstanden werden. Es ist dem Individuum wohl noch bewußt, daß »da in einer bestimmten Richtung noch etwas vorhanden ist« mit der Wertcharakteristik z. B. eines Niedrigen, Gemeinen, Häßlichen, Schlechten, aber was es ist, wird nicht gesehen[1]).

Verdrängung ist zu scheiden von positiver Erinnerungstäuschung, bei der nicht nur ein Erlebnis nicht gesehen, sondern ein anderes an seiner Stelle gegeben ist. Aber auch die positive Erinnerungstäuschung muß von unrichtigen Urteilen über Erinnertes und defektuöser Reproduktion völlig geschieden werden.

---

[1]) Das Erlebnis hat eine analoge Gegebenheitsart, wie ihn für den hysterisch Eingeengten ein Gegenstand des Gesichtsfeldes hat, der außer seinem eingeengten Felde liegt, der aber im Gegensatz zu organischer Einengung (durch Zerstörung der Nervenelemente auf den Seitenteilen der Netzhaut) noch die Augenbewegung in seine Richtung sinnvoll so bestimmen kann, daß der Gegenstand innerhalb des eingeengten Feldes resp. auf die Netzhautmitte zu liegen kommt. Der Gegenstand wird gesehen, aber nicht mit dem innerhalb des eingeengten Feldes liegenden in einem Sehakt erfaßt. Bei organischer Einengung derselben Größe ist es nur ein mechanischer Zufall, wenn die Augenbewegung in die Richtung des Gegenstandes erfolgt. Vgl. hierzu: Jänsch, »Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen«, Leipzig 1909, V. Abschnitt.

Eine der ergiebigsten Quellen der Täuschung innerer Wahrnehmung und besonders der inneren Selbstwahrnehmung ist gegeben durch die Bedeutung, welche die Mitteilbarkeit der Erlebnisse und die möglichen Folgen dieser Mitteilung für deren Auffassung und Wahrnehmung gewinnen. Es wäre ein großer Irrtum, zu meinen, daß das Werkzeug der Mitteilung, die Sprache, nur die Bedeutung und Funktion habe, Erlebnisse, die bereits wahrgenommen sind, mitzuteilen. Faktisch reicht der Einfluß erheblich viel weiter. Die Wortbedeutungen für seelische Tatbestände, die wir durch die Tradition aufnehmen, haben vielmehr eine weithin bestimmende Kraft für das, was wir an eigenen und fremden Erlebnissen wahrnehmen. Ein Erleben, für das es kein gesondertes Wort gibt, oder die besondere Qualität eines Erlebens, für das nur eine ganz allgemeine, undifferenzierte Wortbedeutung vorhanden ist, wird meist auch von dem Individuum, das das Erlebnis erlebt, nicht, bzw. nur soweit wahrgenommen, als es dieser Wortbedeutung entspricht. Es ist also durchaus nicht so, daß wir, um eine Wortbedeutung, die Psychisches zum Gegenstande hat, zu »verstehen« und zu gebrauchen, das betreffende Erlebnis schon selbst erlebt und innerlich wahrgenommen haben müssen. Ein Kind kennt die Wortbedeutungen »Eifersucht«, »Mitleid«, »Todesangst« usw. lange, ehe es diese Erlebnisse in sich selbst vorge-

funden hat. Und es ist auf seine Erlebnisse von vornherein so gerichtet, daß es nur solche schärfer erfaßt, die geeignet sind, diese Wortbedeutungen zu erfüllen. Was den breiten Maschen und groben Grenzen dieser entgeht, das bleibt mindestens »unbemerkt« oder wird durch Anwendung eines derselben zu etwas anderem (für das Bewußtsein) geprägt als es ist. Hinter der Schicht von Erlebnissen, die nur als »Erfüllungen« vorhandener Wortbedeutungen — in dieser ihrer Funktion — gegeben sind, diese Erlebnisse selbst in Augenschein zu nehmen, ihre besondere Nuance, die in diesen Wortbedeutungen verschwindet, — das setzt eine seltene Freiheit der Selbstbetrachtung voraus und die wenigen, die das gekonnt haben, können mit Recht Gefühlsentdecker (nicht »Erfinder«, wie Ribot sagt) heißen. Nicht durch andere Erlebnisse oder durch eine größere Fülle solcher unterscheiden sich solche Mehrer im Reiche des Mikrokosmos, wie Franz von Assisi, Rousseau, Goethe, sondern an erster Stelle durch die Fähigkeit, ihr Erleben rein, d. h. hier unabhängig von der Ge-Gewalt der sprachlichen Tradition und der in aller Sprache steckenden »natürlichen Psychologie«, aufzufassen. Was wir zunächst an unserem Seelenleben erblicken, das sind nicht die Erlebnisphänomene selbst, sondern die Deutungen dieser durch die sprachliche Tradition der Gemeinschaft. Es ist z. B. zweifellos, daß der Ausdruck »Gewissen«, der erst in den christ-

lichen Zeiten seine jetzige Bedeutung annahm, nicht wie das Erlebnis des »Sollens« oder der »sittlichen Evidenz« überhaupt ein Konstituens des Bewußtseins ist, sondern eine metaphysisch-religiöse Deutung gewisser Gefühls- und Urteilsakte als »Ruf«, »Warnung« usw. durch die »Stimme Gottes«. Die Merkmale des »Gewissens«, daß es »Eines« sei für alle Menschen, unter allen gleichen Umständen dasselbe sage, daß es nicht täuschen könne, daß es ein einheitliches Organ sei zur Erkenntnis des sittlich Rechten usw., gewinnen — auch wenn sich derjenige, der das Wort gebraucht, von diesen theologischen Vorstellungen abgelöst hat — nur unter dieser Voraussetzung, daß ein Gott in diesen Regungen spreche, ihren Sinn. Und doch ist es zweifellos, daß das Erlebnis, das hier zugrunde liegt, dem Einzelnen zuerst in dieser Deutung, also als Glied eines metaphysischen-theologischen Seinszusammenhangs »gegeben« ist, ehe es selbst — ohne diese Deutung ihm vor Augen steht.

Das Gesagte gilt aber an erster Stelle für die individuellen Erlebnisse und das an allen Erlebnissen, was individuell ist, und was weil es individuell uns »eigen ist«[1]). Weit entfernt, daß dies der inneren Wahrnehmung »zunächst« gegeben wäre und das übrige erst durch Einfühlung dieses Selbsterlebten, ist

[1]) Das Individuelle darf nicht definiert werden durch das, was uns eigen ist oder uns von anderem unterscheidet.

es vielmehr das Späteste und Letzte, was gegeben werden kann. Die innere Wahrnehmung zeigt uns zunächst nur das an Erlebnissen, was den traditionellen Erlebnisformen und Richtungen entspricht, die in der Familie, im Volke und den anderen Gemeinschaftsformen, deren Glied wir sind, vorhanden sind. Erst eine sukzessive Befreiung von den traditionellen Einstellungen der inneren Wahrnehmung, dem historischen Kategoriensystem, durch die hindurch sie erfolgt, vermag uns zur Erfassung der seelischen Individualerlebnisse zu führen. Die mittelalterlichen Zoologen beschreiben, auch wenn sie die Tiere selbst vor Augen haben, die sie beschreiben, dieselben genau so, wie sie sie in den Büchern des Aristoteles und des Dioskorides usw. beschrieben fanden. Hat die Tradition schon diese Gewalt über die äußere Wahrnehmung, so ist ihre Gewalt über die innere noch viel größer[1]). Die elementaren Pro-

[1]) Daß auch die Empfindung durch das Gedächtnis »überwunden werden kann« und die Helmholtzsche Definition »Empfindung ist, was durch das Gedächtnis, durch Urteil, Wollen nicht überwunden werden kann« ungenügend ist, hat schon C. Stumpf (»Entstehung der Raumvorstellung«) mit dem treffenden Hinweis zurückgewiesen, daß wir eine gleichmäßig blaue Fläche auch bei ruhendem Auge gleichmäßig blau sehen, obgleich sie gemäß ihrer Empfindungsbestandteile nach außen zu abdunkeln müßte. Auch die von Hering beschriebene (anschauliche und gesehene) Gedächtnisfarbe — gleichsam ein Elementarphänomen der »Tradition« —, bei der nichts von Assoziation, Assimilation oder Urteil vorzufinden ist, zeigt dies. Noch mehr zeigen es pathologische Fälle, in denen an Stelle gegenwärtiger Objekte an einem Orte jene als wahrgenommen gegeben sind, die früher dastanden und häufig gesehen wurden.

zesse, auf die alle Traditionsbildung zurückgeht, sind ja nicht Mitteilung der Erlebnisse des Anderen so, daß wir sie als Erlebnisse des Anderen erfassen; und durch Assoziation zu gegenwärtig gegebenen Inhalten bewirkte Erinnerung an das Mitgeteilte: sondern »psychische Ansteckung« durch die fremden Erlebnisse im Mittun und darauf gebautes Miterleben, so daß uns das objektiv unser Erleben bestimmende fremde Erleben »als unser Eigenes« gegeben ist; und perseverative Nachdauer und Determination des so zu uns Gelangten, ohne Reflexion auf einen Akt des Erinnerns. D. h. es gehört zum Wesen der durch »Tradition« bestimmten Erlebnisse, daß sie uns »als unsere eigenen« und »als« Gegenwartserlebnisse gegeben sind. Erst ein langsam und mit Hemmungen aller Art erfolgendes Bekanntwerden mit uns selbst als individueller Wesenheiten läßt uns scheiden, was wir selbst erleben und was uns nur durch solche Ansteckung aufgenötigt wurde und gar nicht zu »uns« gehört. Und im großen ist erst die systematisch historische Kritik fähig, die Gewalt der Tradition zu brechen, um das Eigenleben der Epoche hinter dem traditionellen »Scheinleben« herauszuarbeiten.

Es ist die Folge einer irrigen Erkenntnistheorie, wenn behauptet wird, daß wir an fremden Erlebnissen nur das »verstehen können, was wir selbst zuerst erlebt haben«, und alles Verstehen eine Re-

produktion eigener Erlebnisse voraussetze. Zum Wesen eines Erlebnisses gehört nur, daß es überhaupt in einer Ichbeziehung gegeben sei; das gibt ihm erst die Seinsart eines »Bewußtseinserlebnisses«. Aber ob ein Gedanke, der so gegeben ist, »mein« Gedanke ist im Sinne eines durch mich erdachten oder ein Gedanke, der mir sprachlich überliefert wurde, den ich gelesen habe usw., ist durch die Ichbeziehung, daß »ich ihn jetzt denke«, natürlich nicht entschieden. Was von Gedanken, Gefühlen, Strebungsrichtungen, die ich (als objektives Individuum) habe und die diese allgemeinste Ichbeziehung auch im Erleben aufweisen, »meine« sind als individuelle, das ist eine ganz neue Frage, die mit jenen beiden Beziehungen nicht entschieden ist. Nicht in diesem Sinne des »Eigenerlebnisses« darf gesagt werden, daß wir an anderen nur verstehen, was wir selbst erlebten. Das Gegenteil ist vielmehr wahr. Die Eigenerlebnisse sind der inneren Wahrnehmung zunächst völlig verdeckt, durch die auf Mittun, Nachempfindung, Nachfühlung beruhenden fremden Erlebnisse, die uns zunächst durch eine Täuschung »als eigne« gegeben sind.

Es gilt hier durchaus der Satz Friedrich Nietzsches: »Jeder ist sich selbst der fernste«, der nur anscheinend paradox ist dadurch, daß er an das Wort: »Jeder ist sich selbst der nächste« erinnert. Aber Nietzsche denkt an die Erkenntnis, dieser an Interesse und Praxis.

Darum sind es auch bloße Scheingründe, mit denen man häufig das Vorrecht einer auf Selbstbeobachtung beruhenden Psychologie gegenüber allen objektiven Methoden wie experimentelle Psychologie und historisch-völkerpsychologischer Erkenntnisart vertreten hört: daß doch alle diese Methoden schon eine auf Selbstbeobachtung beruhende psychologische Erkenntnis voraussetzen; und sich bei jenen Methoden die ganz neue mögliche Täuschungsquelle des Verständnisses fremden Seelenlebens, z. B. der Wortbeschreibung, durch die uns die Versuchsperson ihre Erlebnisse schildert, einschiebe. Faktisch setzt alle und jede beobachtende und induktive Psychologie eine Phänomenologie des Psychischen voraus, in der die Konstitution des Psychischen und seine wesenhaften Zusammenhänge dargelegt werden. Aber das gilt für die auf Selbstbeobachtung beruhenden nicht weniger als für die auf Fremdbeobachtung beruhenden. Phänomenologie aber hat mit Selbstbeobachtung so wenig zu tun als mit Fremdbeobachtung. Ob die psychischen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge, mit denen es eine solche Phänomenologie zu tun hat, an unserem oder fremden Erleben erschaut werden, ist ganz gleichgültig; auch ob mit oder ohne Experiment[1]).

---

[1]) Nicht alle Experimente haben einen induktiven Sinn oder brauchen einen solchen zu haben, z. B. die Galileischen Experimente zum Aufweis des Trägheitsprinzips. Und genau so kann das Ex-

Dagegen setzt Erkenntnis seelischer Vorgänge an Anderen nicht voraus, daß gleiche oder ähnliche Vorgänge an uns selbst beobachtet worden sind. Mit den gemeinsamen konstituenten Elementen alles psychischen Seins und Geschehens können wir in der Vorstellung auch solche Komplexe aufbauen, die wir nie selbst erlebt haben, und auf diese Weise unsere Erkenntnis der seelischen Welt beliebig weit über die eigenen Erlebnisse hinaus erweitern. Wäre dies nicht der Fall, würden wir immer nur solches an anderen erkennen, was wir schon »selbst erlebten«, so wäre es ja überhaupt nicht zu begreifen, was uns alle geschichtliche Erkenntnis und alle Menschenbeobachtung überhaupt nützen soll. Wir würden uns dabei immer nur auf dem eigenen Absatz herumdrehen[1]). Der Einwand, daß sich bei der experimentellen Methode das Wortverständnis in die Mitte schiebe, mit der die Versuchsperson ihre Erlebnisse beschreibt, gilt erstens nur so weit, als die Rede der Versuchsperson nicht deren Erlebnisse »ausdrückt« und »kundgibt«, so daß ich in den Worten

---

periment auch in psychologischer Hinsicht phänomenologischer Aufhellung dienen. Es hat dann eine analoge Funktion wie die mathematischen, sog. Veranschaulichungsexperimente.

[1]) Bedeutet das Wort »Erleben« im Satze »man versteht nur, was man schon erlebte« so viel wie »selbsterlebt und real erlebt«, so ist der Satz falsch; bedeutet es jede Funktion des Bewußtseins, so ist auch das Verstehen von Fremderlebnissen ein »Erleben« und wir erleben Neues, indem wir Andere verstehen.

die Erlebnisse erfasse (prinzipiell wie in Ausdruckserscheinungen wie Lächeln, die Freude usw.) oder es sich um sonstige »Reaktionen« handelt, in denen das Erlebnis erfaßbar wird, sondern die Rede sich selbst schon an das von der Versuchsperson innerlich Beobachtete anzumessen und das Resultat der Beobachtungen »mitzuteilen« sucht. Auch im letzteren Falle aber ist nicht zu vergessen, daß sich auch bei der Selbstbeobachtung die Sprache und ihre Wortbedeutungen zwischen Beobachtung und Tatbestand drängen — wie wir sahen — und häufig die Beobachtung in die Irre führen.

Prüft man alles in allem, so sind die Täuschungsquellen bei der Selbstbeobachtung nicht kleinere, sondern größere wie bei der Fremdbeobachtung. Die unmittelbare Nähe des Tatbestandes bei der Selbstbeobachtung ist eben keine Nähe für die Erkenntnis. Wo es sich um Tatsachen handelt, die Interessen stark berühren, um praktisch und ethisch Relevantes, da hat die Fremdbeobachtung schon die objektive Einstellung voraus, die wir uns selbst gegenüber so viel schwerer finden können. Auch vermag die Fremdbeobachtung uns gegenwärtig Erlebtes unmittelbar da zu geben, wo die Selbstbeobachtung die Erlebnisse nur in der unmittelbaren Erinnerung zu geben vermag[1]). Ja, es er-

[1]) Keineswegs aber geht es an, »innere Wahrnehmung« mit unmittelbarer Erinnerung zu identifizieren, wie Lipps will. Siehe

scheint mir fraglich, ob die »Selbstbeobachtung«, diese eigentümliche und von Selbstwahrnehmung grundverschiedene Einstellung, nicht selber schon eine bloße Nachahmung der Fremdbeobachtung ist, ein Sehen auf unsere Erlebnisse »wie durch das Auge eines anderen«, so daß durch sie auch nur das zur Gegebenheit kommen kann, was prinzipiell auch durch einen anderen gesehen werden kann. Die Selbstbeobachtung wäre dann von der Fremdbeobachtung als abgeleitet anzusehen, also als eine Verhaltungsweise, die das gesellschaftliche Leben bereits voraussetzt.

Wie wir zunächst die Neigung haben, die in uns durch Tradition gegebenen Erlebnisdeutungen für Erlebnistatsachen und fremde nur nacherlebte Erlebnisse für unsere eigenen zu halten, so ist auch das Gesamtbild, das wir uns von uns selbst machen, durchaus nicht durch unvoreingenommene Wahrnehmungen unseres lebendigen individuellen Ich bestimmt, sondern ganz und gar von den Bildern, Urteilen, Ansichten abhängig, welche die uns umgebende Gemeinschaft hat. Was den positiven und negativen Wertkategorien dieser Gemeinschaft in uns und an uns entspricht und den für uns gewichtigsten Mitgliedern derselben, hat von vornherein einen Vorzug, auch von uns selbst beachtet zu werden,

---

neuerdings die treffenden Ausführungen von G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit, S. 68.

und stellt in seiner Gesamtheit einen eigenen Gegenstand dar, unser »soziales Ich«. Was ich hier »soziales Ich« nenne, ist nicht etwa die Summe von Vorstellungen, Bildern, Urteilen, welche die einzelnen Mitglieder unserer Gemeinschaft von uns haben und die uns mitgeteilt werden können oder nicht. Vielmehr ist mein soziales »Ich« ein selbständiger Gegenstand, auf den ich selbst nicht anders blicke wie die Mitglieder der Gemeinschaft auch[1]). Es ist der Gegenstand, der sich aus dem »sozial Relevanten«, d. h. sozialen Wertkategorien Unterliegendem aller in mir ablaufenden Erlebnisse aufbaut; und über den jeder noch ein verschiedenes Urteil haben kann, von dem sich dieser dieses, jener jenes besondere »Bild« macht. Ein jedes Individuum (und auch wir selbst als Individuum uns selbst gegenüber) ist der natürlichen Anschauung nicht »als« Individuum selbst gegeben, sondern gegeben ist ein Ausgangspunkt und Endpunkt sozialer Beziehungen, Handlungen, Rechte, Pflichten (als Exemplar einer Klasse, eines Berufes, eines Amtes usw.), der aber »als Individuum« gegeben ist. Darin besteht die Täuschung! Wir halten zunächst die »Rolle«, die wir in der Sozietät spielen, den »so und so«, mit dem sozial gerechnet wird, für unser individuelles Ich. Wie dieses Ich nach früherem

[1]) Man vergleiche den Anhang zu meinem Buche über den Krieg und das hier über den »Gentleman« Gesagte.

durch das »Leibich« zunächst gleichsam ganz und gar verdeckt ist, so ist es auch durch das »soziale Ich« verdeckt und muß erst mühsam genug hinter diesem gefunden werden. Das »soziale Ich« wechselt seinen Inhalt bei gleichen Individuen mit dem System sozialer Wertkategorien, in denen wir leben, und der Natur der herrschenden Mächte, unter denen das Individuum lebt, sowie den Bedingungen von deren Gunst und Ungunst, Lob und Tadel. Anders gewahrt sich selbst ein Höfling am Hofe Ludwigs XV., der sich gleichsam durch die »Augen des Königs« sieht, anders ein englischer Bürger des siebzehnten Jahrhunderts, der sich im Lichte der bürgerlichen »öffentlichen Meinung« betrachtet, anders ein moderner Industriearbeiter, dessen Selbstbewußtsein und Selbstgefühl sich erst auf seine Mitgliedschaft zum Ganzen des »kämpfenden Proletariats«, zu seiner »Gewerkschaft« usw. aufbaut; anders ein Mönch, der sich durch das Auge seines Oberen; anders ein echter Heiliger, der sich durch das »Auge Gottes« betrachtet[1]). Gewahren wir einen »Menschen«, so ist das erste, was wir sehen, sein »soziales Ich«. Mit ihm »sprechen wir«, es fragen wir und unterhandeln wir. Bei weitaus den meisten Menschen bleibt es bei dieser Kenntnis und nur bei ganz

[1]) G. Misch hat in seiner »Geschichte der Selbstbiographie« gezeigt, wie langsam sich die Einstellung auf das »soziale Ich« zugunsten derjenigen auf das individuelle Ich verschoben hat.

wenigen dringen wir hinter diese Hülle. Selbst im Erinnern an einen Menschen erscheint uns meist die Gesellschaft, in der wir ihn damals sahen und er nur als »Element« von ihr. Bei den sog. »großen Männern« tritt an die Stelle des sozialen Ich eine mehr oder weniger mythische Figur, die das eigentlich historische Wirksame ausmacht und hinter der die individuelle Seele fast völlig verschwindet.

Das Maß des Lebens im »sozialen Ich« ist bei Individuen, Völkern, Berufen natürlich ein verschieden großes. Der Franzose z. B. pflegt stärker in ihm zu leben als der Deutsche, der Deutsche stärker als der Russe. Eine pathologische Steigerung gewinnt durch die hochgesteigerte Suggestibilität das Leben im »sozialen Ich« überhaupt, aber auch das Leben im Bilde, das eine geliebte Person vom Individuum oder der Arzt vom Individuum hat, bei Hysterischen. Darum hier die bis aufs äußerste gesteigerte Abhängigkeit aller Affektverläufe und Handlungen von Anwesenheit und Abwesenheit des »Zuschauers« oder eines bestimmten Zuschauers; desgl. die Sucht, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken; darum auch das Aufhören aller Selbsterhaltungstendenzen gegenüber dem Bestreben, dem »Zuschauer« durch die eigenen Handlungen Schmerz oder Lust zuzufügen nach dem Rezept: »gerade recht geschieht's meinem Vater; warum kauft er mir keine Handschuhe!« Darum aber auch die

Täuschung, bei Preisgabe von Leben, Gesundheit, Ehre für an sich wertvolle Zwecke des »Zuschauers« hier von sittlicher Opferfähigkeit zu reden, während in Wirklichkeit gar kein »Opfer« vorliegt; denn Opfer setzt voraus, daß das eigene Selbst und seine Güter und Werte gesehen werden, was hier eben nicht stattfindet. Es findet in Fällen dieser Art — wie mir scheint — durchaus keine besondere Überlegung statt, des Inhalts: »was wird der andere tun, sagen, denken, urteilen, fühlen, wenn er sieht, daß ich dies tue«, sondern das Individuum sieht sich innerlich und äußerlich von vornherein nur durch das Auge des »Zuschauers« und alles, was es selbst erlebt, fühlt, urteilt, will, ist erst eine Folge, eine Reaktion auf das vermeinte »Bild«, das es dem Zuschauer bietet. Das Eigenleben wird hier geradezu eine abhängige Funktion des Erlebens im Bilde des Anderen und wechselt abhängig von diesem Bildinhalt. Das Individuum fühlt z. B. erst einen Wert an sich selbst, wenn es beneidet wird, einen Schmerz, wenn es sich bedauert sieht, usw. Es sucht wohl auch Schmerz, um sich bemitleiden zu lassen, oder den Zuschauer zu ärgern oder zu kränken.

Es ist gleichgültig für dieses Phänomen des »Hineingerissenseins in das eigene Bild«, ob die Handlungen dann in der Richtung oder gegen die Richtung der fremden Intentionen, Zwecke, Absichten erfolgen. Das hängt von ethischen Qualitäten des

Individuums ab, die von der pathologischen Störung ganz unabhängig sind. Immerhin aber kann man die häufige Beobachtung machen, daß die Erscheinung, auch wo sie Fühlen, Wollen und Handeln in der Richtung der fremden Intentionen zur Folge hat, also z. B. eigene Freude, eigenes Leid sich erst auf die im Anderen gefühlte Freude, das im Anderen gefühlte Leid aufzubauen die Tendenz gewinnen — nicht eigenes Leid an der gesehenen Freude des Anderen wie im entgegengesetzten Falle — die Steigerung eines solchen Verhaltens leicht in Haß umschlägt. Indem sich nämlich zunächst ein Leiden und ein Haß auf die eigene sklavische Abhängigkeit von dem fremden Gemütszustande und seinen Wechsel einstellt, gleitet dieses Leiden und dieser Haß leise auf das Objekt, den »Anderen« über. Hieraus ergibt sich dann häufig jenes Abwechseln von Haß und Liebe, das für einige Neurosen so charakteristisch ist.

Es gibt daher auch eine völlig verschiedene Art und Weise, in der wir bei Erkenntnis eines Menschen vorgehen können. In einem Falle ist uns sein »Charakter« nur das X, aus dem wir uns alle seine einzelnen Handlungen, Reden, seine Ausdrucksbewegungen erklären und verständlich machen; wir gehen von außen und induktiv vor; wir müssen dann bereit sein, unsere Annahmen über das X mit jeder neu bekannt werdenden Handlung, Rede, Ausdrucksbewegung zu ändern, wenn diese aus jenen hypo-

thetischen Annahmen unverständlich erscheinen. Sein »Charakter« ist uns dann nur der Inbegriff aller dauernden »Dispositionen« zu seinen Handlungen, Betätigungen. So können wir auch in der differenziellen Psychologie die einzelnen intellektualen Fähigkeiten, die Willens- und Fühlfähigkeiten, Schärfe, Umfang, Typus der Gedächtnisleistung usw. prüfen — nur einer Verfeinerung der obigen Methode folgend. Es ist aber gewiß, daß wir auch bei idealer Vollendung einer dieser Methode folgenden Erkenntnis eines Menschen niemals ein Gesamtbild gewönnen, bei dem wir die Evidenz hätten (nach unserer anschaulichen Erkenntnis der Individuen und mit ihr verglichen), daß nur dieser Mensch und kein anderer diesem Bilde genügt. Wir wären uns vielmehr stets bewußt, auch andere Menschen für diesen substituieren zu können.

Vergleichen wir mit dem Gang und den Resultaten dieser Methode die Evidenz, mit der uns, häufig schon in Gesten, die ihrer Bedeutung nach ganz untergeordnet sind, in einem gehörten Räuspern eines Menschen, der an unsere Türe kommt, in einer von ferne gesehenen Gehbewegung, in einer scheinbar bedeutungslosen Rede, oder in dem gefühlten Sinn eines Lächelns dieses Individuum einzig und unverwechselbar gegeben ist — ohne daß wir auch nur im entferntesten einem Anderen angeben können, »woran dies eigentlich liegt«, so wird uns klar, daß

jene Methode nicht die einzige sein kann, in der uns die Individualität eines Anderen erkenntnismäßig gegeben ist. Die eventuell beliebig zu steigernde Größe des Materials für unsere Charakterkonstruktion nach der ersten Methode, verbunden mit der Unsicherheit der Evidenz, daß der Betreffende hierdurch als Individuum erfaßt ist, verglichen mit der äußersten Ärmlichkeit des Materials und der Sicherheit der Evidenz, daß gleichwohl in ihm das Individuum selbst gegeben ist, zeigt schon, daß hier grundverschiedene Erkenntnisarten vorliegen. Aber auch anderes lehrt uns das. Wir deuten häufig das, was uns berichtet wird von einem Menschen, oder eine gesehene Ausdrucksbewegung und eine Handlung entsprechend einem Bilde seiner Individualität, das sich sicher nicht auf solch induktives Material gründet; sondern unter dessen inhaltsvoller Voraussetzung alles induktive Material erst einen bestimmten Sinn gewinnt. Wir erfassen ein individuelles Ich in den Richtungen seiner Intentionen, bewerten es, urteilen über es und vergleichen dann erst seine Handlungen, Äußerungen damit, indem wir in den letzteren nur mehr oder weniger vollkommene »Darstellungen« jenes individuellen Wesens sehen. Ja, alle tiefere sittliche Beurteilung stellt die Handlungen eines Menschen nicht unter einen allgemeinen Grundsatz von Recht und Unrecht, sondern vergleicht seine Handlungen mit einem idealen, gleich-

wohl aber individuellen Ich, das etwas ganz anderes ist als ein Inbegriff von »Dispositionen«, der von den wirklichen Handlungen her gewonnen wäre; etwas ganz anderes auch wie das, was Kant z. B. »intelligiblen Charakter« nennt, der überhaupt unerkennbar und für jedes Individuum dieselbe Konstante ist. Dieses hier gemeinten »idealen Ichs« bemächtigt sich, auf noch unaufgehellte Weise, die Anschauung, indem sie die an wenigen Handlungen und Äußerungen erkannten Grundrichtungen des Individuums gleichsam auszieht und so, wie man an einem kleinen Stück der Kurve deren Verlaufsgesetz als Ganzes erkennt, so hier die Totalität des individuellen Wesens erschaut.

Noch eine dritte Verfahrungsweise schon des täglichen Lebens nenne ich, die auf diese Erkenntnisart hinweist. Es wird uns erzählt, daß dieser und jener Gedanke gesagt worden sei, daß jemand dieses und jenes Erlebnis gehabt habe, Mitleid oder Freude — was immer es sei. Wir haben das Bewußtsein dabei, daß unser Wissen unvollständig ist, daß wir vom konkreten Vorgang noch keine Ahnung haben. Wir fragen: wer hat dies gesagt, wer hat dieses Erlebnis gehabt? Und kennen wir das Individuum, um das es sich handelt, aus eigener Anschauung, so wächst dem Erzählten sofort eine Erkenntnis zu, die durch keine noch so detaillierte Beschreibung des Erlebnisses zu gewinnen gewesen wäre. »Ja,

wenn es der und der ist — dann verstehe ich es, dann weiß ich, worum es sich handelt.«

In der Tat: so wenig ist das »individuelle Ich« eine »Summe von Erlebnissen«, ein wie immer gearteter »Zusammenhang« oder Inbegriff von Dispositionen für solche, ein zu ihnen konstruierter Gegenstand, daß im letzten Grunde alle Erlebnisse, alle Motive unvollständige und nur abstrakte Einheiten sind, sofern ich nicht weiß und sehe, wessen Erlebnisse, welches individuellen Ichs Erlebnisse sie sind.

Die erste dieser Methoden hat also ihre Voraussetzung in der zweiten, die auf eine unmittelbare Intuition des individuellen Ich zurückgeht, die ihrem Wesen nach an jedem Erlebnis, auch dem einfachsten, möglich ist.

Der Grund, daß wir dies so häufig übersehen, ist einmal unsere vorwiegende Einstellung auf das »soziale Ich«. Diese gründet schon in der natürlichen Anschauung des Seelischen und den in ihr angelegten Täuschungsquellen und wird von der Wissenschaft ins Absolute erhoben. So aber verschwindet schließlich das individuelle Ich überhaupt und wird analog zu einer bloßen Beziehung und Ordnung von »Einzelerlebnissen«, wie das Individuum zuerst als bloßer Schnittpunkt sozialer Kreise und sozialer Beziehungen, als Ausgangspunkt sozialrelevanter Äußerungen und Handlungen betrachtet ward. Die »Assoziationspsychologie«, die

unsere Seele zu einer demokratischen Gesellschaft von letzten Elementen macht, hat ihre letzte Grundlage darin, daß in ihr nur das »soziale Ich« des Menschen zum Gegenstand der Erkenntnis wird. Faktisch aber ist das individuelle Ich eine unteilbare Einheit, die sich in jedem Erlebnis miterlebt, und was wir »Erlebnisse« nennen, das sind nicht Teile des Ich, sondern abstrakte Symbole für dasselbe, aus denen wir zum Behufe der sozialen Verständigung diese einheitliche Totalität wieder rekonstruieren[1]). Dieser Hergang unserer Rekonstruktion in Gedanken darf aber niemals zu einer Geschichte der Sache selbst gemacht werden, wenn wir nicht der primärsten aller Selbsttäuschungen, der Täuschung über das Wesen unseres Selbst unterliegen wollen.

---

[1]) Vgl. hierzu auch die teilweise sehr treffenden Ausführungen H. Bergsons in seiner Introduktion à la métaphysique. Arm. Colin, Paris 1903.

VERSUCHE EINER PHILOSOPHIE DES LEBENS.

VERSUCHE EINER PHILOSOPHIE DES LEBENS.

1.

SEIT etwa einem Jahrzehnt finden wir bei einer Gruppe bedeutender philosophischer Charaktere, um die sich wiederum weithinflutende Strömungen und Schulen scharen, einen Anspruch erhoben und eine Art Prophezeiung ausgegeben, es solle kommen und werde kommen eine »Philosophie des Lebens«. Ich meine mit den Versuchen unter diesem Namen natürlich nicht jene zu allen Zeiten reich fließende Literatur einer Popularphilosophie, welche die Philosophie unter anderem auch auf das »Leben« oder das »praktische Leben« »anwenden« will und die halb Klugheitslehre, halb Erbauung für »Herz und Gemüt«, sich bald als Ratgeber auf die Fragen »Wie werde ich energisch«, »wie werde ich reich«, »wie habe ich Glück bei Frauen«, »wie erhalte ich mich gesund«, bald als Surrogat für Religion aufgeklärten Geistern anzubiedern sucht. Diese Dinge hat es ja immer gegeben und sie sind nichts weniger als neu. Schon daß sie die Philosophie von einer »Anwendung« auf das Leben unterscheiden,

sie doch aber erst aus dieser »Anwendung« gewinnen wollen, zeigt — auch wenn man hier bei Leben nicht zuförderst an »Geschäfte« dächte und was solche möglich macht —, daß man es hier nicht mit einer Philosophie des Lebens zu tun hat. Und ebensowenig denke ich an die gleichfalls stets vorhandenen Versuche, — unter den vielen anderen philosophischen Problemen — auch das Problem des organischen Lebens theoretisch zu behandeln, so sehr auch ein Teil jener Versuche einer »Philosophie des Lebens« mit all dem, was die moderne Biologie uns an Fernblicken erschloß, zusammenhängen mag. Was man vielmehr mit jenem allgemeinen Schlagworte meint — und es ist gerade seine Unbestimmtheit, die ihm die Macht über die jungen Geister verleiht und die ihm gleichzeitig den Charakter einer Forderung der Zeit als einer Einheit der Denkweise und des Sehnens einer neuen Generation innerhalb der höchsten europäischen Bildungsschicht gibt, — das ist ein anderes: eine »Philosophie des Lebens«, in deren Benennung »des Lebens« ein Genitivus subjectivus ist, d. h. eine Philosophie aus der Fülle des Lebens heraus, ja — schärfer gesagt — eine Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus. Nicht das, meint man, was da auf irgendeine Weise schon vor uns steht, ein Sein irgendwelcher Art, Zahlen oder Sterne oder auch noch die organischen Lebensprozesse und die bereits gelebten sog. »psychischen

Erlebnisse«, die wir in uns und anderen »vorfinden«, sollen der neuen Philosophie den Gehalt geben, und ebensowenig eine vorhandene »Kultur« oder »Wissenschaft«, deren Voraussetzungen zu suchen, deren »Bedingungen« in den Wurzeln des Geistes aufzusuchen wären; denn dies alles ist — mag es in einem ganz anderen Sinne des Wortes auch als »lebendig« z. B. vom anorganisch Toten abgeschieden werden — im Grunde tot. Es ist im höchsten Falle nur gelebtes Leben, vollendet, fest geworden und darum der Beobachtung und dem Begriffe zugänglich. Aber es ist nicht jenes ganz verschiedene »Leben«, das sich im Erleben selbst als eines tiefsten und schöpferischen Aktus, der immer schon einen neuen und anderen Inhalt ergriff, wenn wir auf jene toten »Erlebnisse« des gelebten Lebens hinblicken, unmittelbar erschließt, in ihm und in ihm allein aufblitzt und der mitschwebenden Reflexion zugänglich ist[1]). Aber eben dies — so meinen es jene neuen Versuche —, was sich in diesem Erleben unmittelbar vor uns auftut an Gehalten, all das, was im Denken und Anschaun der Welt, was im Wollen, Wirken und Leiden an den Widerständen, in denen sie sich dem Wollenden, Wirkenden und Leidenden allein verrät, was in den Bewegungen der Liebe und des Hasses von Welt, Mensch, Gott, Weib, Kunst usw.

[1]) Über den Unterschied von innerer Wahrnehmung und Reflexion vgl. den Aufsatz über »Die Idole der Selbsterkenntnis« in diesen Aufsätzen.

uns an Gehalten, an Werten, an Sinneinheiten entgegenblitzt, was im Beten, im Ahnen und Glauben sich uns an neuen religiösen Welten und Werten erschließt — und was alles nicht da ist, nicht da sein kann, wenn wir nur gelebtem Leben zusehen — was also in diesem unmittelbarsten und dichtesten erlebenden Verkehr mit All und Gott sich vor uns hinzustellen Miene macht — und was schon verschwunden und gestorben, ja vernichtet und aufgehoben ist, wenn es gelebtes Leben wurde — das Ganze möglicher Welt, sofern es so und nur so gegeben ist, dies sei der »Gehalt« der neuen Philosophie.

2.

Friedrich Nietzsche besaß die »Philosophie des Lebens« noch nicht. Und doch schwebt er über den modernen Versuchen wie ein verborgener Schutzgeist. Er vor allem brachte durch seine dichterische und sprachschöpferische Gewalt in das Wort »Leben« den tiefen Goldklang, den es seitdem besitzt. Was vorher »Leben« hieß, waren vorzüglich die Geschäfte (wenn man z. B. »Leben« der »Wissenschaft« oder »Kunst« entgegensetzte) oder es war die Begleitvorstellung von Hunden, Katzen, Pflanzen usw. damit verknüpft (etwas Abstraktes an organischen Körpern). Für Nietzsche hieß »Leben« eine ins Unermeßliche hinströmende und in Strömen sich fortwährend werterhöhende Aktion, in deren

Aufgang alles feste Sein erst gebildet wird und in deren Niedergang »es zum Gesetze erst erstarrt«. »Erst wo Leben erstarrt, türmt sich das Gesetz«. So volltönig wurde ihm das Wort, so umfassend — von Schritt zu Schritt — was es vermeinte, daß es die beiden Reiche, zwischen die man es sonst zu stellen pflegte — Gott und tote Welt — schließlich zu umfassen und als bloße Gestaltungen seines auf- und niedergehenden Strömens aus sich zu entlassen schien.

Nietzsche war es auch, der begann, von »dem Leben« schlechthin zu reden. Er apostrophiert es wie z. B.: »In Dein Auge schaute ich jüngst, o Leben usw.«; das »Leben«: das ist hier nicht mehr ein Vorgang in den räumlich abgeschlossenen Formen-Organismen; nicht mehr — wie früher für ihn selbst noch — eine »kleine Bewegung« auf einem der kleineren Planeten. Es sitzt in der Tiefe: Und Welten, Gesetzessysteme, Wertsysteme rauschen aus seiner Rätseltiefe auf — rauschen auf und geben nur dem toten Blicke das Bild eines absolut fest und ewig Gefügten. Faktisch aber werden auch sie wieder vom Leben hineingetrunken. Henri Bergsons »Elan vital« — hier ist eine seiner Wurzeln.

Es geht auf seine tiefsten Erlebnisse und seine »stillsten Stunden« zurück, daß er das »Leben«, das so größer, gewaltiger, umfassender immer vor seinem verzehrenden Suchen aufwuchs, auch seinem bio-

logischen Sinn nach neu konzipierte. Er, der von Biologie so gut wie nichts verstand, — er war doch derjenige, der die Falschheit der Ur- und Grundkonzeption eines großen Teiles der modernen biologischen Wissenschaft klar erkannte: klar und — ohnmächtig zugleich, hier Rechtes an die Stelle des Falschen zu setzen; denn dazu gebrach ihm das Wissen und die Begabung zur Wissenschaft. Er sah, daß Darwin und Spencer die »Aktivität« dem Begriff des Lebens »entwendet« hätten[1]). Spencer definiert Leben als »Anpassung innerer Beziehungen an äußere«, und so findet Nietzsche, daß in dieser Definition bloße »Reaktivität« an Stelle ursprünglicher Aktivität gesetzt wird. Aber Leben ist nicht etwas, das sich »anpaßt« oder auch »angepaßt« wird. Leben, das ist vielmehr eine Tendenz zur Gestaltung, zur Formung, ja zur herrschaftlichen Überwältigung und Einverleibung eines Materials. Die einzelnen Organismen und Arten haben »Umwelten«[2]). Aber deren kategoriale Strukturen sind in den Aktionsrichtungen des zu ihnen gehörigen Lebens vorgebildet. Nur was diesen Strukturen entspricht, kann aus der Weltgegebenheit in die Umweltsphäre hineingelangen. »Leben« — das wird für Nietzsche im

---

1) Siehe »Genealogie der Moral«.

2) Eine genauere Bestimmung dieses Begriffes findet sich in meinem Buche »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, I. Teil, Halle, Niemeyer 1913—1914.

Kleinsten und Größten so etwas wie ein waghalsiges Unternehmen, ein metaphysisches »Abenteuer«, ein kühner Vorstoß in Möglichkeiten des Seins, die sich erst im Gelingen zu einem Sein gestalten — zu dem, was dann alle mögliche »Wissenschaft« betrachtet. Leben — das ist der Ort vor dem Dasein, — an dem sich Dasein und Nichtdasein allererst entscheidet. Das Bild der Flamme, deren Züngeln erst die Gestalt entscheidet, die sie dem Betrachter bietet, liebt er mit dem antiken Freunde, mit Heraklit auf das Unsagbare anzuwenden. Und wie ihm, ist auch Nietzsches letztes Wort »Werden«, und zwar werdendes Leben oder besser Leben, das ganz »Werden« ist. Und ebensowenig ist Leben primär »Daseinserhaltung« — sei es Individual-, sei es Arterhaltung. Auch diese Definition sei Fälschung des Lebensbegriffes. Leben — das ist vielmehr eine Tendenz zur Steigerung ihrer selbst, etwas, dessen »Werden« auch schon von Hause aus »Wachsen« ist und in diesem Wachsen erst Einverleibung eines Materials. Ein Lebendiges wächst nicht, weil es sich ernährt; es ernährt sich, ~~weil es wächst.~~ So ist »Machtsteigerung« sein geheimster Sinn und metaphysischer Atem — und lieber nicht sein und zugrunde gehen als jener Tendenz Einhalt tun und sich mit bloßem »Dasein« und mit »Anpassung« zu begnügen — seine Losung oder die Regel seines Verfahrens. Ein Lebewesen, das nur mehr in den Lehn-

sessel-Kategorien des Daseins Platz nähme, sich hier zur Ruhe zu setzen, das wäre kein Lebewesen, — sondern ein Totes. Es kann nur zweierlei: Über sich hinaus zu mächtigerem Leben rennen oder sich positiv vernichtend hinstürzen zum Tode, kann »aufgehen« oder »niedergehen« — nimmer aber eine Tendenz sein zu seiner »Selbsterhaltung«. Nietzsche könnte es geradezu definieren als ein »Werden, das nur aufgehen und niedergehen kann, nur wachsen und abnehmen« — niemals aber sich wie z. B. ein Körper, der dem Satze der Trägheit folgt, sich in gleichförmiger Bewegung »erhalten«. Jene Grundfassungen der wissenschaftlichen Biologie sind nur Analogien aus der Mechanik auf ein wesentlich Amechanisches[1]).

Nietzsche hat diese großartige Konzeption für die Biologie selbst nicht ausgeschöpft; auch hat er sie nicht innerhalb irgendeiner biologischen Untersuchung gewonnen. Sie erwuchs ihm ganz und gar aus seinem Erleben, soweit es um die ihn eigentlich allein bewegenden Fragen des Sinnes und der Herkunft moralischer und religiöser Werturteile kreiste.

---

[1]) Der Begriff der »Trägheit« und das Trägheitsgesetz wurden von Galilei in bewußtem Gegensatz zur vitalen Bewegung als Charakteristika der toten Bewegung definiert; denn die Alten (z. B. Platon und Aristoteles) faßten (fälschlich) auch die tote Bewegung nach Analogie mit der Lebensbewegung. Wie komisch ist es, wenn Descartes dies vergißt und auch die vitale Bewegung dem »Trägheitsprinzip« unterordnet!

Das ist das Merkwürdigste: Nicht wie innerhalb der neueren englischen Biologie sollte hier ein naturphilosophischer Begriff des Lebens das Moralische erleuchten, wie z. B. in Spencers Ethik; sondern aus seinem tiefen Gefühl dafür, daß die Ideale und Werte des spezifisch modernen Menschen, des Bürgers, des Kapitalisten, des Forschers, des Künstlers dieser Zeit — daß ihr utilistisch-kalkulatorischer Charakter, daß auch deren Ausprägung in der positivistischen Philosophie, der er sich selbst nach seiner romantischen Wagner-Schopenhauerperiode einen Augenblick zuzuneigen schien — Werte eines Menschentypus seien, in dem »Leben« niedergeht und nicht aufsteigt, — daraus erwuchs ihm erst die Einsicht, daß dieser Menschentypus — auch noch in seiner Ausprägung als wissenschaftlicher Biologe — den wahren Charakter des »Lebens« verkennen und ihn fälschen mußte. Auch die Biologie kann eben nicht besser sein als der biologische Menschentypus, der sie macht. Seine »Moral« — das Wort in dem weiten Sinne einer universellen Wertrangordnung genommen — wird auch seine wissenschaftlichen Ideale, Methoden, Forschungsziele nach sich bestimmen. Nietzsche aber glaubte der modernen »Wissenschaft« auf ihren Grund zu sehen, wenn er sagte, daß der moderne Forschertypus selbst dem »Pöbeltypus angehöre«. Niedergehendes Leben wird, auch als scheinbar ganz »objektiver Verstand« dra-

piert, das gesamte organische Leben so deuten, wie es seinen Grundwerten entspricht. Diese sind aber für den geborenen Menschen des Dienstes, der Biegsamkeit, der Angst, die zum »Berechnen«, zur »Vorsicht«, zur »Klugheit«, zur »Sparsamkeit« und »Ökonomie« und den übrigen Tugenden des Pöbels treiben, identisch mit den Werten und Tüchtigkeiten, die man als solche der »Daseinserhaltung« und »Anpassung« zusammenfassen kann. Nietzsche ahnte — mehr oder weniger bewußt — ebendies, was Bergson und Andere nun ein wenig klarer auszusprechen beginnen: daß die moderne mechanistische Biologie ihre tiefste Wurzel in der utilistischen Moral hat; daß die Darwinsche Lehre vom Überleben des »Passenden« oder des »Nützlichen« — die das Organ gleich einem nützlichen Werkzeug beurteilt[1]) —, daß auch ihr Malthusscher Ausgangspunkt, es sei die Tafel für das organische Leben zu kurz geraten, und noch vieles andere dieser Art im Grunde nichts ist als eine Projektion gewisser Pöbelwerte und Pöbelsorgen in die organische Natur. Daß alle Wachstums- und Entfaltungs- und Entwicklungsprozesse im organischen Leben, seiner individuellen und generellen »Entwicklung« gar keine positiven Kräfte zu Ursachen besäßen, sondern nur Epiphänomene zu Prozessen der Erhaltung des zufällig Nützlichen plus

[1]) Vgl. die letzten Abschnitte im Aufsatz: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«. Vgl. auch »Der Formalismus usw. II. Teil«.

der rein negativen Tätigkeit der Ausscheidung des Nichtangepaßten durch Selektion seien, ist aber als Theorie erst eine Folge dieses philosophischen Grundaspektes der organischen Natur, von der Darwin ausging und die nicht das Ergebnis seiner an sich ausgezeichneten Beobachtungen und seiner Schlüsse, sondern deren stillschweigendes a priori war. In dem Menschen dieses neuen Typus ist der Arbeitswille das primum movens. Darum denkt er sich auch die Welt so, daß sie möglicher Angriffspunkt seiner Arbeit sein kann; er denkt sie — mit Einschluß des Lebens — mechanisch. Da er auf Grund von Instinkten, die ihn trotz aller roten Wangen zum Tode reißen, auch das Tote und darum Berechenbare als das, was seine Angst verringert, dem Lebendigen und Unberechenbaren, der Tendenz zum »Unwahrscheinlichen«, wie F. Auerbach »Leben« treffend definierte, vorzieht, da er skeptisch, konstitutionell skeptisch geworden ist gegen Kühnheit und Wagemut, gegen Macht und Erobererwille, aber auch gegen Opferbereitschaft und verschwenderische Güte und Liebe sonder »Zweck« — wie sollte der neue Typus das organische Leben anders begreifen als so, wie es Herr Spencer definiert? Als »Anpassung« resp. als einen nur besonders komplizierten Grenzfall berechenbarer, den Prinzipien der Mechanik unterworfener Beziehungen?

Noch eins tat Nietzsche: Er machte seine Idee

des »Lebens« unabhängig von der Scheidung Psychisch-Physisch, in die Descartes zuerst das All einzusperren suchte[1]). Er weiß z. B., daß es auch innerhalb des sog. »Psychischen« den Unterschied des »Lebendigen« und »Toten« gibt:

»Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!. . . Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur das, was eben welk werden will und anfängt sich zu verriechen! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen! — mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelb's und Braun's und Grün's und Rot's: aber niemand errät mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten — schlimmen Gedanken!«

(Jenseits von Gut und Böse 296).

[1]) Vgl. den Aufsatz über »Idole der inneren Selbsterkenntnis«.

3.

In seinen tiefsten Tendenzen fast unerkannt zwischen den Kollegen, unter denen Wilhelm Dilthey zufällig lebte, aber mit Recht als ein »feinfühliger Geist« auch von ihnen hochgeschätzt, brannte in diesem deutschen Professor ein ungeheurer Durst, sich der Historie nicht kalt deskriptiv, auch nicht erklärend, aber nachlebend und »verstehend« zu bemächtigen; sein Herz — das er mit dem Kerne der Welt einig wußte — selbst in all die Buntheiten hinein zu tauchen, die Menschen geglaubt, ersehnt, gewollt, geliebt — und dieses Herz dabei nicht zu verlieren, sondern auszufüllen. Er war ein fleißiger Gelehrter und doch voll großer Intuitionen, die über Epochen das Licht und die Glut eines gegenwartsfremden — d. h. echten — Verständnisses gossen. Aber er war in seiner Existenz kaum weniger problematisch in seiner Art als Nietzsche — und auch darin ein Freund seiner geliebten Romantik, daß er vieles aufgriff und nur weniges vollendete. Er hatte die rührende Kindlichkeit eines Menschen, der, fortwährend bedrängt von reichsten Gesichten historischen Lebens, sie nicht auszusprechen vermag — dessen Rede man aber selbst dies noch anhört und dessen Stil und Schreibart daher sogleich den Eindruck gibt: »Du schaust unendlich viel mehr als du zu sagen weißt«. Sein Geist überflutete fast sichtbar den kleinen, zarten Körper, kam aber selten

und nur aus seltenen Glücksfällen der Situation heraus zur festeren Gestaltung. Sein Sehnen nach Absolutheiten und einer ewigen festlichen Gegenwart war selten gleichstark mit dem anderen, in diese Gegenwart selbst alle bisherigen Arten des Erlebens von Menschen — die Inhalte selbst in ihrer zufälligen Mannigfaltigkeit überließ er den Historikern vom Fach — miteinzuschließen. Langsam begann in seinem Leben das erste Sehnen zu überwiegen. Und doch sah er nur wie von ferne einen neuen Sinn und eine neue Verantwortlichkeit für das, was im Erleben »selbstgegeben« ist und doch als Ewiges und Absolutes d. h. als »Wesen«, und was auch für mögliches Nacherleben noch »Maß« ist, aufsteigen. Er sah es und fühlte es — als seine geheimste Sache. Zu folgen vermochte er nicht — der schon zu alte, zu vielwissende, der durch sein vieles und tiefes Nacherleben zu skeptisch gewordene Mann. Aber er förderte es, wo er es nur vermochte und starb auch nach äußeren Umständen so heimlich und verborgen — und so einsam — wie er in der Tiefe stets gelebt hatte, — mit einem Blick, der über das viele schöne Große hinwegeilte, das er noch zu sagen hatte.

Der Beitrag, den Dilthey und seine jungen Freunde zu einer künftigen »Philosophie des Lebens« gaben, geht — hier ist nur vom Kerne des Kernes die Rede — auf eine Begründung der Geistes-

wissenschaften und des Verstehens der »geschichtlichen Welt« aus der Totalität des Lebens. Das klingt sehr allgemein, ist aber doch sehr konkret und eben nur — diltheyisch gemeint. Geschichte — das war ihm ein Strömen, aus dem sich langsam eine »geistige Welt« erhebt, sich festigt und erbaut, eine »Welt«, deren Gehalte und Strukturen wir aus den Urkunden, Denkmalen, Kunstwerken herausfinden und -erblicken müssen; eine »Welt« zugleich, die ewig ein Transzendentes, die Gottheit selbst anstrebt — ohne sie zu erreichen, doch an gewissen Höchstpunkten in sie wie zu verfließen scheint. Die beiden Endpunkte, das psychische Strömen selbst, aus dem sich diese Welt langsam aufbaut, und ihr transzendentes Ziel gewannen sein Interesse nur sehr wenig. Er war kein Historiker; er war kein Metaphysiker. Was sein Gemüt bewegend seinen Geist beflügelte, das war irgend etwas, das zwischen Gott und der Geschichte des bloßen Geschehens selbst liegt. Er nannte es »geistige Welt«[1]).

Was er zuerst zeigte, war, daß man Natur mit Haut und Haaren erkennen könne, ohne von dieser »Welt« auch nur die geringste Ahnung zu haben; daß schon der Eingang in dieser »Welt« ein »Ver-

[1]) Siehe den demnächst erscheinenden 4. Band der Werke Diltheys, die uns z. Z. zu unserer Freude neu erschlossen werden, »Die geistige Welt«. Bisher erschien: W. Diltheys Schriften II; »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation«, Teubner, 1914.

stehen« sei und »Nachleben«, auf welche Erkenntnisformen »Natur« ewig stumm bleiben muß. Natur mag man beschreiben und erklären. Aber sie ist das »Unverständliche«. Und was ist dieses Verstehen? Es ist ein Mitherausleben ihres Lebens, — ihrer Taten, ihrer die »Geschichte« machenden Akte aus den Menschen selbst, aus ihrer Lebenstotalität selbst, — nicht also ist es totes Hinstieren auf das schon gelebte Leben dieser Menschen, etwa gar logischer Rückschluß aus den Ereignissen, Zuständen, Werken auf sie und das, was sie taten und wollten. Dilthey interessierte sich weniger für das, was man sonst »Geschichte« nennt als für die Art, wie diese Geschichte eigentlich gemacht wurde. Er hatte zu viel Sinn für »Tat«, als daß er an das stille »Wachsen« der Geschichte mit seinen romantischen Freunden glauben mochte. Voll Sinn für die edelsten Züge des alten Preußens kannte er den Atem des echten Staates als einen Willen zur Macht, die ihm was anderes war als Wohlfahrt und Nutzen, aber auch etwas anderes als gemeine Gewalt und die er selbst wieder nur — im Unterschied zu Treitschke z. B. — als eine Vorbedingung dafür wertschätzte, daß durch Niederhaltung alles niederen Trieblebens und der Masse die Bildung seiner »geistigen Welt« eine freie Bahn erhalte. Wenige wußten wie Dilthey den ritterlichen Degen so genau vom gemeinen Säbel und dem pathetischen Schwert zu

unterscheiden. Aber die »Tat« und ihr Subjekt, der »große Mann«, konnte ihn nicht, wie Treitschke oder Carlyle hypnotisieren. Auch Taten fließen ihm aus dem Erleben der historischen Menschen, das — wie von rückwärts — ihr Wollen und seine Ziele noch regiert; ja mehr als dies, ihr mögliches Wollen, aus dem erst Situationen, in die der Zufall seine Faktoren hineinwebt, einen bestimmten Inhalt des Wollens machen.

Und nun sah Dilthey weiter: Wir können so von der Gegenwart her das Erleben der historischen Menschen nicht ohne weiteres »verstehen«. Zunächst sind wir ja ganz eingesponnen in die zeitgeschichtliche »Struktur« unserer eigenen Erlebensarten, — nicht etwa nur in deren besonderen Gehalt — und müssen auch alles vergangene Erleben der historischen Menschen dieser Struktur gemäß auffassen und »gestalten«, d. h. umdeuten und verkennen. Diese Strukturen sind als »Scheuklappen« — für uns vielleicht notwendig wie für den Gaul, daß er vor der Mannigfaltigkeit bunter Dinge nicht scheue und seinen »Weg« finde. Selbst zwischen uns und uns steht bereits diese »Struktur«. Wie töricht also, Verständnis der Geschichte gründen wollen auf Psychologie des Gegenwartsmenschen! Ist diese Psychologie vor allem »naturwissenschaftlich« und atomistisch — was heißt dies anders, als dieser Mensch der Gegenwart sähe sich selbst eben durch die Erlebensstruktur eben seiner vergäng-

lichen Zeit! Es war sehr wichtig, daß Dilthey eben dies sah und diese »naturwissenschaftliche« Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften zurückwies. So kam er dazu, eine synthetische und erklärende Psychologie von einer analytisch — zergliedernden zu unterscheiden. Jene versucht das psychische gelebte Leben aus einer möglichst kleinen Anzahl von elementaren Einheiten (Empfindungen, Triebimpulsen, Gefühlen) in analoger Weise, wie die Naturwissenschaft sich ihre Tatsachen aus Atomen, Elektronen usw. »erklärt«, synthetisch zu konstruieren, wobei sie keinerlei Rücksicht darauf nimmt, ob diese Elemente und die Art ihrer Zusammenfügung im Erleben selbst gegeben sind und ob die Einheit einer sie erlebenden Persönlichkeit in ihrem Tun und Leiden, in ihrem Schaffen und Genießen sie durchströmt und sie in Einheiten eines Sinnes gliedert. Diese aber sucht Einheiten nur soweit, als sie Erlebniseinheiten sind, Einheiten eines »Erlebens von Etwas« und verknüpft sie nach dem Sinngehalt, der sie zu einer sinnvollen Totalität zusammenschließt. Nicht objektive reale Kausalität, sondern der erlebte Motivationszusammenhang ist es, was sie aufzudecken sucht.

In meisterhafter Weise zeigte Dilthey in seinen Arbeiten zur Geschichte der Psychologie[1]), wie diese

[1]) Siehe besonders »Die Funktion der Anthropologie im 16. und 17. Jahrhundert«, II. Bd. der Gesamtwerke.

moderne Auffassung der seelischen Wirklichkeit selbst historisch geworden war und nur einen Bestandteil der Struktur des modernen Welterlebens überhaupt darstellt. Mochte er auch noch nicht in die letzten Wurzeln der Motive ihres Ursprungs eindringen: er sah doch schon die wesentlichsten Motive. Die moderne Weltauffassung, wie sie sich seit Galilei entfaltete, vertrieb die »Qualitäten« und »Formen« und alle lebendigen Sinnzusammenhänge zuerst aus der Sphäre der Natur. An Stelle der Qualitätsunterschiede der Materien der »irdischen« und »himmlischen« Körper trat die Annahme der chemischen Homogenität des Alls[1]; an Stelle der Annahme letzter elementarer Bewegungsformen (geradlinige und kreisförmige Bewegung, Bewegung »nach unten« und »oben«, Lebensbewegung, tote Bewegung) eine Reduzierung aller (auch der vitalen) Bewegung auf das geometrische Phänomen der bloßen Ortsvariation eines Etwas in der Zeit, und Annahme einer Reihe einheitlicher Gesetze der Bewegung, in denen sich aller Unterschied der irdischen Bewegung und der Bewegung der Sterne auslöschte (Galilei, Kepler, Huygens, Newton), alle »Formen« der Bewegung aber sich als Folgen der Bewegungsgesetze darstellten; an Stelle der »Formen« — eine

[1] Dies schon bei Giordano Bruno, also lange vor dem strengen Beweis des Satzes durch die Auffindung der spektralanalytischen Methode, durch Bunsen und Kirchhoff.

Idee, der die scholastische Weltauffassung auch die Seele (= forma corporeitatis) und die gesellschaftliche Wirklichkeit (in der organischen ständischen Staatsauffassung) unterordnete — traten gesetzliche Beziehungen zwischen möglichst qualitätslos gedachten, punktuellen Realitäten (Atome, Empfindungen), während aller Anschein von Formeinheit in der Natur, auch der Formeinheit des »Organismus« als ein Werk, eine Leistung des Denkens angesehen wurde, welches die sinnlichen Bestände kraft seiner Tätigkeit zu Einheiten zusammenfaßt. (Nominalismus der Begriffe.) Also wich »Vernunft«, »Form«, ja »lebendige Einheit« zunächst aus dem All der Natur (»mechanische« Naturansicht). Bürdete man ihren unbestreitbaren Anschein zuerst der tätigen Kraft der »denkenden Seele« auf, die nun an Stelle der göttlichen formschöpferischen Kraft zu treten schien (Descartes), so drang jene Struktur der Auffassung der Welt, die zur Mechanisierung der Natur und des Organismus geführt hatte, alsbald auch an eben diese »Seele« und an die gesellschaftlich-geschichtliche Realität heran und bog auch sie in die Charakterart der klammernden Organe und Werkzeuge der neuen geistigen Einstellung des Zeitalters um. Dilthey zeigte, wie der Ursprung jener Zerstückelung der lebendigen Seele, schließlich auch des Denkens in eine geringe Zahl von Empfindungs- und Vorstellungsdingelchen, die sich nach

einfachen Gesetzen der sog. »Assoziation« ohne Leitung durch eine zentrale tätige Kraft des »Ich« zu »Komplexen« verbinden sollten (in der sog. »Assoziationspsychologie«), überall als analogienhafte Nachbildung der Grundannahmen der Newtonschen Himmelsmechanik und der Molekularphysik entstand und wie sie die Grundbegriffe der neuen Mechanik (die Ideen der »Erhaltung«, der »Trägheit« usw.) auf die seelische Welt übertrug. Daraus z. B. entsprangen die Bilder, die Spinoza und Hobbes vom Menschen und seiner Seele lieferten, auch ihre Versuche, aus bloßem Selbsterhaltungstrieb und Egoismus die sittlichen Motive und Ideen abzuleiten; so auch die neuen Bilder vom Staate als einer auf »Vertrag« beruhenden Machtorganisation zur Bändigung der Egoismen, die Macchiavell und Hobbes entwickelten; so auch die zielgebende politische Lehre jener Zeit (die das mechanische Bild schon an ihrem Namen erkennen läßt), die Idee des europäischen »Gleichgewichtes«, das sich ohne eine kosmopolitische spirituelle und politische Autorität, wie sie Papsttum und Kaisertum gebildet hatten, automatisch herstellen sollte; so auch die deistische Religionslehre, die Gott zu einem allgewaltigen Ingenieur und Mechaniker machte und Gottes »Weltregierung« leugnete; so auch die klassische Nationalökonomie mit ihrer Lehre von der »Harmonie der Interessen«, die den Staat nur als notwendiges Übel

begriff und vom »laisser faire« die größte Wohlfahrt erhoffte. Als ein zweites Motiv der Ausbildung jener neuen mechanischen Idee von der Seele begann schon Dilthey jenes zu erkennen, das neuerdings Henri Bergson mit Recht in den Vordergrund gestellt hat: ein solches Bild der Seele zu gewinnen, das diese Seele durch die Mittel der Disziplin, der Erziehung, der staatlichen Tätigkeit und der Politik in analoger Weise beherrschbar mache, wie die mechanische Naturansicht die Natur. Schon in den venezianischen Gesandtschaftsberichten bricht jene neue Objektivierung des Menschen und jene Zerlegung seiner Seele in ein »Bündel« von Vorstellungen und Trieben durch, welche die Punkte aufdeckt, an denen er zu gewünschten Handlungen bestimmbar wird. Und es ist naturgemäß nicht das intime, unsagbare individuelle Ich, sondern der Mensch en masse, der hier zuerst vor das Auge des Geistes tritt[1]. Diese beherrschbare Oberflächenschicht der Seele aber, auf der allein die sog. Assoziationsgesetze regieren, für den Wesensgehalt der seelischen Erlebnisse zu nehmen und das Bild einer Assoziationsmaschine mit dem seelischen Sein gleichzusetzen, das blieb erst der englischen Assoziationspsychologie der Hartley, Priestley, Hume bis zu den Mills vorbehalten. Überall folgt hier

[1] Vgl. den Schluß des Aufsatzes über »Idole der Selbsterkenntnis«.

die mechanistische Metaphysik, sowohl angesichts der Natur als der Seele demselben Grundmotiv: ein symbolisches Bild, das nur die möglichen Angriffspunkte zur Bearbeitung und Umformung des Seins — geschaffen aus dem arbeitsdurstigen Geiste des modernen Bürgers — wiedergibt, mit diesem Sein selbst und seinem Gehalte gleichzusetzen. Ein drittes Motiv für die Ausbildung dieses Seelenbildes endlich war, die von den physiologischen Prozessen noch abhängigen Seelenvorgänge zu studieren; an sich ein schönes und notwendiges Beginnen! Aber indem man von den zwei Axiomen ausging, daß die physiologischen Prozesse selbst mechanisch erklärbar seien und daß jeder Veränderung im seelischen Leben auch eine physiologische parallel gehe, suchte man nicht Maß und Art dieser Abhängigkeit objektiv zu bestimmen, sondern unterschlug der erwünschten Konstruktion zuliebe das Eigenleben und die Eigengesetzlichkeit aller höheren geistigen Funktionen, oder deutete sie solange um, bis sie als mögliche und einer Zuordnung fähige Begleiterscheinungen mechanischer Prozesse erscheinen konnten[1]).

Die historische Aufdeckung dieser Zusammen-

[1]) Heute haben viele Forscher (so z. B. Hugo Münsterberg in seinen Grundzügen der Psychologie I, Leipzig) wenigstens eingesehen, daß dies eine pure Konstruktion ist — mehr auf einem »fiat« des Willens als auf Tatsachen beruhend.

hänge seitens Dilthey war von selbst auch eine Kritik der heute noch vorhandenen Psychologie nach »naturwissenschaftlicher Methode«. Und erst durch sie schuf sich Dilthey freie Bahn für seine Forderung einer dem Erleben, seinen Einheiten und Zusammenhängen selbst nachgehenden deskriptiven und zergliederten Psychologie, die er für die Grundlage der Geisteswissenschaften hielt. (Siehe Ideen einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, 4. Bd. der Gesamtwerke.)

Was er selbst darin geleistet und wie er in seinen groß angelegten historischen Arbeiten zur Romantik, in seinem wunderbar feinfühligen Eindringen in die Zusammenhänge von Erlebnis und Dichtung, in seinen plastischen glanzvollen Bildern der Dichter und großen Historiker, die er noch in seinen letzten Jahren entwarf, die Arbeit fruchtbar machte, ist hier nicht zu sagen.

4.

Der Name Bergson durchtönt gegenwärtig in so aufdringlich lauter Weise die Kulturwelt, daß die Eigentümer feinerer Ohren zweifelnd fragen mögen, ob man wohl solchen Philosophen lesen soll. Denn mehr wie je muß heute der Beifall der Bildungs- und Literatenmasse den Weisen erröten machen. Dann mögen sich jene Feinohrigen sagen lassen, daß man Bergson trotzdem lesen soll. Er hat etwas zu sagen.

Wir gehören nicht zu denen, die, sei es in der Methode dieses Philosophen, sei es in seinen Theorien und Resultaten, einen endgültigen Erwerb der Philosophie zu sehen vermögen. Seine Methode der »Intuition« ist so persönlich, so von der eigenartigen künstlerischen Bildkraft seines Geistes abhängig, daß er wohl echte Jünger und noch leichter Affen, keinesfalls aber Schüler zu haben vermag. Seine zentralste Lehre von der »temps durée« (reinen Dauer) wird den Tiefen des Zeitproblems nicht gerecht und stammelt etwas, was nicht nur der Verstand nicht denken (dies liegt ja sogar in der Konsequenz der Lehre selbst), sondern auch die Anschauung nicht zu erfüllen vermag. Was er in seinem ersten Werke »Essais sur les données immédiates de conscience« über die Größenlosigkeit und Unmeßbarkeit seelischer Tatsachen, über die Natur von Größe, Intensität, Zahl, Raum, Kausalität aufzuweisen sucht, insbesondere die Thesen, es sei der Raum das einzige homogene Milieu und es gäbe Größe und Zahl nur auf Grund seiner Anschauung, muß bei dem heutigen Stande der Philosophie der Mathematik als antiquiert erscheinen. Seine Lehre gar, es sei auch der Gehalt der ganzen reinen Logik (im Unterschied von der sog. transzendentalen Kants), ja selbst das Prinzip der Idendität vom Dasein fester Dinge abhängig und nur auf sie anwendbar, diese selbst aber seien nur Ergebnisse einer Tätigkeit des



Teilens, welche ein von Lebensbedürfnissen erzeugter Verstand an einem Kontinuum fliehender Qualitätsänderungen vornehme, stellt wohl den Gipfelpunkt eines misologischen Psychologismus dar, der für die deutsche Philosophie als erledigt gelten kann[1]). Was er über die »perception du changement« und über die in der Bewegungserscheinung liegenden Anschauungsfaktoren vorträgt, verhält sich zu dem, was die durch Husserl angebahnte phänomenologische Methode hier faktisch zu eruieren vermag und zum Teil eruiert hat, wie eine oberflächliche al fresco Zeichnung zu einem Werk subtiler Radierkunst. Tausenderlei ähnliches wäre hier noch zu nennen.

Bergsons wahrhafte Größe liegt auf einem anderen Boden. Sie liegt in der Macht, mit der er die Haltung des Menschen zur Welt und zur Seele in eine neue, von der Grundrichtung alles spezifisch neuzeitlichen Denkens abweichende Richtung zu drängen wußte; und sie liegt in der neuartigen Anordnung und Verschlingung, die vermöge dieser neuen Grundhaltung die gesamte philosophische Problematik gewann. Es ist endlich (in vielen Grundfragen der Philosophie) die richtige Umteilung der Beweislasten (des »onus probandi«), die er durch seine neue Haltung fast erzwang.

---

[1]) Siehe Edm. Husserl »Logische Untersuchungen« I. Band und meine Scheidungen im Kapitel über den Apriarismus in »Der Formalismus usw.« I. Teil.

Die neue Haltung mag zunächst vage genug emotional als ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident »Gegebenen«, als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit bezeichnet werden. Diese Philosophie hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges. Das ist nicht der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes — mit dem universellen Zweifel beginnend — auf die Dinge wirft; nicht Kants Auge, aus dem der Geistesstrahl so entfremdet wie aus einer »anderen« Welt und so herrschaftlich auf die Dinge fällt und sie durchbohrt. Der Mensch, der hier philosophiert, hat weder die Angst, welche moderne Rechenhaftigkeit und den Berechnungswillen der Dinge gebiert, noch die stolze Souveränität des »denkenden Rohres«, die in Descartes und Kant Urquell — das emotionale A priori — aller Theorien ist. Vielmehr umspült ihn bis in seine geistige Wurzel hinein der Strom des Seins wie ein selbstverständliches und schon als Seins-Strom selbst — von allem Inhalt abgesehen — wohltätiges Element. Nicht der Wille zu »Beherrschung«, »Organisation«, »eindeutiger Bestimmung« und Fixierung, sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der

Fülle, in dem dem erkennend hingegebenen Blick die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff immer neu sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen, durchseelen hier jeden Gedanken. Die wahre Welt ist sicher nicht einfacher als die unserer natürlichen Anschauung. Sie ist mannigfaltiger und reicher als sie!

Schon der Begriff der »Philosophie« und Bergsons Lehre von Sein, Erkenntnis und Wahrheit entspricht dieser neuen Einstellung. Philosophie ist schon ihrer subjektiven Einstellung nach nicht »science«. »Science« (die Franzosen meinen ohne Beifügung mit diesem Namen allein Mathematik und exakte Wissenschaft, also nie Biologie und Geschichte) betrachtet die Welt »wie einen Feind«, wie etwas zu Bewältigendes. »Philosophie« betrachtet sie als Gegenstand einer möglichen Vermählung in Anschauung und Liebe. »Wissenschaft« arbeitet nach den apriorischen Modellen des Verstandes, die sie der Struktur der natürlichen Weltanschauung entnimmt und an das Angeschaute wie ein Bestimmungsnetz heranbringt; Philosophie »nach Maß«, in dem sie den natürlichen Konturen der Sache zu folgen sucht. »Science« wird uns die »Bequemlichkeit und das Vergnügen« geben, Philosophie aber – die »Freude«. Philosophie ist nach Bergson sachlich jene Erkenntnis, die zu dem »puren Gegebenen« fortschreitet — so wie es in sich selbst ist, bevor es in die es umge-

staltende modelnde Menschenerfahrung, wir können auch sagen in die »Umwelt« des Menschen eingeht. Ihre Erkenntnis ist eben darum Erkenntnis des absoluten Seins und Werdens alles Werdenden, auch des Werdeprozesses noch in der Sphäre des Gewordenen. Sie geht auf das Unwichtigste der Welt, — auf die pure Erkenntnis und Wahrheit. Wissenschaft hingegen ist Erkenntnis des Seins und des Gewordenen (auch des Werdens noch als eines aus lauter unendlich kleinen Gewordenheiten Zusammengesetzten), sofern und soweit dieses Sein zu gewissen Gruppen fester, vorgelegter Relationen und Schemata, welche die Strukturgesetze menschlicher Arbeitsantriebe darstellen, mögliche Anschauungserfüllungen bietet. Auch die »wissenschaftliche Tatsache« ist ihrem Wesen nach ein nach diesen Relationszusammenhängen aus der Totalität des Seins Ausgewähltes. Sie enthält immer schon den Anfang einer Theorie[1]). Unser »Verstand« — hierin steckt eine von Bergsons materiellen Zentralhypothesen — ist ein durch das Leben und seine Entwicklung gebildetes System von Selektionsfaktoren, welches die andrängende Fülle des Seins, der Qualitäten und des unendlich mannigfaltigen heterogenen Werdens der wahren Welt nur in solchen Grenzen

[1]) Hier stützt sich Bergson auf die tiefgehenden erkenntnistheoretischen Studien über die Methoden der Mechanik und Physik von P. Duhem.

und Einheiten uns zur Gegebenheit kommen läßt, als das Eintretende Ansatzpunkte für unser beherrschendes und lenkendes mögliches Handeln auf die Welt zu bilden vermag. Alle Wissenschaft hat mithin nach Bergson einen pragmatischen Einschlag. Unser Aktionssystem ist die Grundlage und das Urbild auch unseres Intelligenzsystems. Erst der Wille zur Lenkung der Welt hat zur Folge, daß sie uns in Einheiten von »Dingen« und »Vorgängen«, diese aber gegliedert in einem Schema möglicher Teilbarkeit, den homogenen Raum, zerfallen; gleichzeitig auch zur Folge, daß es mit wiederkehrendem Identischen auch Kausalität und Gesetz und damit Berechenbares und Mechanisches in ihr gibt[1]). Ein »purer Geist« aber würde diese Auswahlstrukturen unserer Organisation unter sich sehen. Er würde, indem er die Strukturen selbst noch zum Inhalt einer puren Betrachtung macht, nicht in ihnen und nach ihnen denken, sondern über sie. Ihm wäre jedes feste dingliche Sein in eine Fülle qualitativer Werdensströme aufgelöst, in eine unendlich mannigfaltige, fliehende Gesamt-Realität — ähnlich jener, die wir im freien Strömenlassen unseres inneren Lebens erleben. Hier wäre nichts teilbar, nichts additiv »verknüpft«, nichts auseinander, sondern Alles wäre in Allem tätig. Faraday hat auf Grund

[1]) Was ich an diesen Thesen Bergsons für unhaltbar und haltbar ansehe, habe ich im II. Teile des Formalismus hervorgehoben.

seiner Vorstellung von den »Kraftlinien«, durch die er sich die von ihm beobachteten elektrischen Erscheinungen verständlich zu machen suchte, ein so geartetes Naturbild entwickelt: Indem der Substanzbegriff völlig ausgeschaltet ist und da Alles dort ist, wo es wirkt, ward es hier wahr, daß »Alles in Allem wirkt und lebt«[1]). — Was Bergson so als das philosophische Erkenntnisideal bezeichnet, ist oft mißverstanden worden. So hat man gesagt, daß hiernach die ganz passive Hingabe an die »Empfindungswelt«, an den Strom der »Eindrücke«, wie sie im ermüdeten Zustand nach einer durchwachten Nacht oder im sog. »Dösen« stattfindet, uns mit dem Wesen der Dinge verbinden solle. Dies ist nur der alte, wohlbekannte Einwurf, der von den durch die Erdenarbeit hypnotisch gefesselten Geistern dem Vertreter dieses Ideals stets gemacht worden ist. Da ihre Art der Anspannung des Willens dem mystischen Erkenntnisideal fehlt, muß ihnen sein erkennendes Verhalten als »passiv«, »untätig«, »faul«, »verträumt« usw. erscheinen. Aber hierbei ist vergessen, daß gerade die volle Entspannung alles, auch des triebhaften automatischen Strebens, die Zurückhaltung alles und gerade an erster Stelle des unwillkürlichen Beziehens der Erscheinungen auf unser Wohl und Wehe, auf ihre mögliche Bedeutung als Reak-

---

[1]) Siehe Faraday: Scientific papers.

tions- und Handlungssignale für uns, Sache der denkbar intensivsten geistigen Anstrengung und Übung ist — so sie gelingen soll; daß sie also so wenig eine Art »Dösen« darstellt, daß sie im Gegenteil die intensivste Konzentration des Geistes in der Hingabe an das pure Was und Wesen der Erscheinungen voraussetzt. Nur das Merkmal der äußeren Untätigkeit und der Ausschaltung der gewöhnlichen Willkür- und Urteilsakte hat die von Bergson beschriebene Haltung der »Intuition« mit dem des Dösens — allerdings gemein[1]). In jeder anderen Hinsicht bilden beide gerade den polarsten Gegensatz, den es zwischen Erkenntnishaltungen überhaupt gibt. Für den indischen Fakir ist die steigende Übung im Willkürlichmachen von normal automatischen Bewegungen (Atmen, Herzschlag usw.) ein notwendiger Bestandteil, eine technische Vorbedingung zur Erreichung der Geisteshaltung, in der er sich dem Wesen der Dinge nahe glaubt. Eben um die automatische Strebenstätigkeit zurückzuhalten, muß er auch sie nach Möglichkeit willkürlich machen. Es ist eine im Fortgang des Weges zu der von Bergson gemeinten Geisteshaltung immer tiefere, zentralere und geistigere Tätigkeit, die sukzessiv die Schichten des Strebens, angefangen

[1]) Doch ist diese bei Bergson wenig klare Lehre von der Intuition nicht mit der streng und eng begrenzten »Wesensschau« der Phänomenologie zu verwechseln.

von den willkürlicheren bis zu den untersten automatischen triebhaften Impulsen — denen sich der Dösende oder der, der »sich gehen läßt«. gerade völlig hingibt — zur Entspannung zu bringen sucht. Und diese »schmerzhafte Anstrengung«, an die Bergson ausdrücklich das Schauen seiner durée z. B. geknüpft sein läßt, ist nötig eben darum, weil gerade der normale Zustand einer nicht besonders aktiv gerichteten Wahrnehmung der Welt, der Zustand, in dem wir ohne besondere Akte der Aufmerksamkeit, der Beobachtung, des Denkens usw. leben, gerade ein ganz und gar durch automatische Triebbewegungen geleiteter ist. Nicht also vor, sondern nach der Stufe energischer Denkbetätigung, wie sie der wissenschaftliche Forscher ausübt, liegt das, was Bergson »Intuition« nennt; nicht vor, sondern nach der logischen Analyse der Erscheinungen ist ihre Stelle. Führt schon das Denken über die durch den unteren Triebautomatismus mit gelenkte Auslese hinaus, die uns einige Punkte und Fetzchen des Werdensstromes zu sogenannten »Empfindungen« werden läßt, so soll die Intuition nicht etwa auf jene praelogische Stufe zurückkehren, sondern im Gegenteil auch über sie hinausschreiten und das reine Bild des Alls wiederherstellen, das in einzelne Empfindungen und deren bloße »Ergänzung« durch Begriffe und logische Beziehungen zerrissen ward. Diese »Intuition« ist daher gleichzeitig ein Zusammen-

und Ineinanderschauen der Resultate der Analyse — nicht also ein voranalytisches Verhalten. Die Philosophie soll daher nach Bergson weder die Realität konstruieren (nach Art der rationalistischen Metaphysik) noch sich bei dem Tatbestand der natürlichen Weltanschauung und der (in ihren Linien und Formen) bis zum strengen Mechanismus fortschreitenden Wissenschaft begnügen, um nur deren »Voraussetzungen« regressiv aufzuweisen; sondern sie soll durch »Intuition« das All rekonstruieren, indem sie steigend mit ihm eben dadurch unmittelbaren Erlebniskontakt gewinnt, daß sie die Formen und Schematas zerbricht, die ihm den Charakter eines bloßen Menschenmilieus verliehen[1]).

Doch was versichert, was garantiert dem Philosophen, daß er in der »Intuition« das Sein selbst berührt und gleichsam im Arme hält? Hier liegt vielleicht der entscheidendste Drehpunkt, den die »Philosophie des Lebens« gegen alle »kritische Philosophie«, allen »Kritizismus« vollzieht. Und eben in der Stellung zu dieser Frage weiß sich auch die deutsche »Phänomenologie« mit Bergson einig. Wie sie die Gegebenheit des Seins selbst der Wahrheit des Urteils mit vollem Bewußtsein voranstellt, so

[1]) Da Bergson indes der Begriff der Wesensschau fehlt und die Einsicht in den prinzipiell verschiedenen Charakter dieser Art der »Erfahrung« (im Unterschied zu aller Beobachtung und Induktion), behält seine Lehre von der »Intuition« eine große Unklarheit in sich, die von seinem Standort nicht zu beseitigen sein wird.

auch die Evidenz im Haben des Seins, im erlebten Daseinskontakt mit der Sache, allen Fragen nach sog. »Kriterien« oder »Geltungen«[1]). Wie groß die Bedeutung der Kriteriumsfragen auf allen Gebieten der Erkenntnis, des Handelns und künstlerischen Bildens auch sei — sie sind abgeleitet und sind niemals »Bedingungen« für die echte Objektivität, sei es des Seins, sei es der Werte. Erst da beginnt der mögliche Sinn der Frage, nach einem »Kriterium« (z. B., ob ich ein »Wirkliches« erkenne oder nicht, ob dieser Mensch gut oder schlecht, ob diese Religion wahr oder falsch, ob dieses Kunstwerk wertvoll oder nicht wertvoll ist), wo die volle Evidenz des Selbstdasein des Gefragten nicht vorhanden ist, also das Fehlen einer Evidenz bezüglich des Gegenstandes selbst noch Inhalt einer evidenten Bewußtseinsintention ist. Jede Kriteriumsfrage erfolgt im ausdrücklichen Bewußtsein des mangelnden Sachkontaktes. Sie ist stets die Frage der Nichtbesitzenden, der Außenstehenden, derer, die nicht Mut oder Kraft haben (und sich dieses Mangels, wie leise immer, bewußt sind), sich mit einer Sache selbst zu vermählen. Ist dies nicht der Fall, so findet sie nur da statt, wo ein solcher Kontakt wesenhaft ausgeschlossen ist. Eben darum

[1]) Ganz analog ist auch die Stellung W. Diltheys in dieser Frage schon gewesen. Siehe bes. seinen Aufsatz: »Über das Realitätsbewußtsein«.

setzt nicht nur die Aufstellung, sondern schon der Sinn des Begriffes »Kriterium« Evidenz im lebendigen Sachkontakt irgendwo voraus und alle »Kriterien« für Wirklichkeit, Wahrheit, Recht und Unrecht, für Schön-häßlich sind nur nachträgliche Abstraktionen von dem, was denen selbst gegeben war, die im Besitze solcher Sachen lebten. Es sind immer nur die Anderen, die ewig »Anderen«, die sich im Bewußtsein ihrer inneren Geschiedenheit vom Sein und Wert usw. an die »Zeichen und Wunder« der »Kriterien« halten müssen. Eine Philosophie, die prinzipiell die Kriteriumsfrage, die »Rechtsfrage« — wie Kant sagt — der Evidenz im erlebenden Haben der Sache voranstellt, macht daher nur die Geisteshaltung der Unzulänglichen und sich also Selbstwissenden, macht die Haltung der Türhüter der Dinge zur ursprünglichen und alleinberechtigten Geisteshaltung überhaupt — während alle echte Philosophie der Gast ist, der jegliche offene Türe zu den Sachen benutzt, um sie selbstschauend zu ergreifen. Der Wachende weiß auch, daß er wacht, und er weiß auch, daß er zuweilen träumt und was er träumt; seine Welt umschließt noch die des Traumes; nur der Träumende weiß nicht, daß er träumt und hält sich für wachend. Seine Welt umfaßt nicht die des Wachens. Nur der Träumende, nicht der Wachende bedarf eines »Kriteriums« für Traum und Wachen. Die Wahrheit

im Sinne der »Einsicht« ist etwas, was mit den Dingen, auf die sie zielt, auch sich selbst noch beleuchtet. Sie ist nach Spinozas tiefsinnigem Worte »Zeichen ihrer selbst und des Falschen«[1]).

Eben damit ist auch das Problem der Wahrnehmung und der »Transzendenz«, der inneren wie der äußeren, prinzipiell umgestellt. Jede Frage: »Wie kommt das Bewußtsein zur Wirklichkeit, durch welche sog. »Objektivierungsakte« oder »Schlüsse« usw. überschreitet der Geist den bloßen »Inhalt des Bewußtseins«, wird nun als falsch gestellt aufgewiesen. Nach Bergson leben wir in der »puren« Wahrnehmung, als dem Kerne des komplexen Gebildes jeder normalen Wahrnehmung in den Sachen selbst, und analog im puren Erinnern im Sein der Vergangenheit selbst, im puren Erwarten in der »Zukunft« selbst — und das ist vielmehr die Frage: Wie beschränkt und zerteilt sich das, was uns so als Ganzheit in allen möglichen, genau zu eruierenden Stufen der Gegebenheit in der Intention der Anschauung vorliegt, zu unserem durchbrochenen »Bewußtseinsinhalt«? Wie optiert weiter die Seinsfülle ein bestimmtes Ich, dem sie »bewußt« ist? Wie und durch welche mannigfaltigen Faktoren zerfällt

---

1) Eine noch genauere Behandlung dieser Frage, deren Lösung den inneren Gegensatz von Phänomenologie und Kritizismus mitentscheiden dürfte, wird in meinem im Druck befindlichen Buche über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Halle, Niemeyer) gegeben werden.

uns das Ganze der Körperwelt und der Seele in Teile, in Seitenansichten, in Sehdinge, Hördinge usw., schließlich in die besonderen Gehalte der Sinnesfunktionen und die in sie einschmelzenden »sensations« des Leibes; wie das einheitliche, unteilbare Leben der Seele in besondere »Vorstellungen« und »Vorgänge«, die wir dann mit Bändern der Assoziation oder angenommener »synthetischer Tätigkeiten« verbinden? Das prinzipielle Resultat der eindringenden Untersuchung in seinem Buche »Matière et mémoire« ist von dem Gedanken beherrscht, daß die Struktur unserer Wahrnehmungs- und Erinnerungswelt streng den möglichen Handlungen und motorischen Reaktionen entspricht, welche wir jeweilig auf die Welt vollziehen können, ohne sie faktisch zu vollziehen — d. h. genau der Stufe der in der organischen Reihe zunehmenden »Freiheit« der Lebewesen von dem nach unmittelbarem Raum und Zeitkontakt erfolgenden, naturgesetzlichen Wirkungsaustausch der Körper der Umgebung untereinander und mit dem Körper des Lebewesens. Eine »Wahrnehmung« ist also nach Bergson nicht etwas, was zu den Dingen als »Bild« im Wahrnehmenden hinzuträte, sondern sie besteht in einer jeweilig zweckmäßigen Beschränkung und Verdunkelung der Weltfülle selbst auf solche Konturen, Schnitte und Punkte der Welt, die für die mögliche praktische Reaktion des Leibes auf die Welt Wert und Wichtig-

keit besitzen. Das Nervensystem wirkt gleich wie ein Lichtverteiler, der gewisse Teile und Elemente je nach ihrer Bedeutung, die sie für mögliche motorische Reaktionen haben, aufleuchten läßt. Niemals aber vermag es den Gehalt der Wahrnehmung (und Erinnerung) zu produzieren oder auch nur eindeutig zu bestimmen. Die Wahrnehmung ist insofern eine Art »Frage« an unsere Kraft, in einer besonderen Richtung zu handeln. Alle besonderen Eigenschaften der normalen Wahrnehmungsgehalte, ihren Wesens- nicht Gradunterschied von dem Gehalt der »Vorstellung«, ihre Durchtränktheit von Erinnerungen, ihre räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten, ihren perspektivischen Charakter, ihre mannigfaltigen pathologischen Veränderungen und die analogen Bestimmtheiten der Erinnerung, meint Bergson aus dieser Voraussetzung verständlich machen zu können. Interesse und Aktionsrichtung sind daher nichts, was zur fertigen normalen Wahrnehmung und Erinnerung hinzuträte, als wären die letzteren von Hause aus rein spekulativer Natur und als wären die Sinne in der Entwicklung des Lebens zum Zwecke »reiner Erkenntnis« entstanden und nicht vielmehr um »Freund« und »Feind«, »Beute« und »Gefahr« zu erspähen: Vielmehr beherrschen sie von vornherein den möglichen Spielraum dessen, was an Gehalten jeweilig zur Wahrnehmung und Erinnerung gelangt. Das Zustandekommen jeder einfachsten



sinnlichen Perzeption ist bereits an eine motorisch-triebmäßige Reaktion auf die perzipierte Sache geknüpft; das Zustandekommen der Erinnerung und die »Auswahl der Bilder« aber ist geknüpft an deren Verwendbarkeit bei der jeweilig vorhandenen Aufgabe und Tätigkeitshaltung des Organismus. Die Entwicklung der Sinnesfunktionen folgt in der Gattungsentfaltung genau den Veränderungen im Aktionssystem der Arten als abhängige Variable. Nur worauf es auch zu reagieren vermag, wird sich für ein Wesen auch irgendwie perzeptiv darstellen. Die eigenartige Stellung des »Menschen« in der Lebewelt ist darin gegründet, daß auf dieser Stufe des Lebens zuerst eine Art Umkehr des Verhältnisses von »Geist« und »Leben« beginnt. Vorher ganz an die Richtungen der Lebensbedürfnisse geschmiedet und durch sie in solche einzelne Strahlen zerlegt, die nur die nötigen Schritte des Organismus in seiner Umwelt hell machen, tritt im Menschen ein freier Überschuß des Geistes über die Lebensnotdurft hervor und damit eine mögliche Entwindung des Geistes aus den eisernen Klammern der Milieustruktur, und des ihr entsprechenden Kategoriensystems, zu einem freien Blick in das All der Welt selbst. Analoges setzt sich in der Geschichte des Menschen fort. Der gesamte Mechanismus unserer Arbeitszivilisation und dessen soziale Organisation, sowie das ihm genau entsprechende theoretische

Weltbild der mechanischen Naturansicht und der Assoziationspsychologie, gewinnen von dieser Grundbestimmung Bergsons für ihn einen neuen Sinn, ein neues Recht, aber auch eine neue Schranke. Die Arbeitszivilisation enthält nicht die positiven Kulturwerte unseres Lebens, die Rechtsregeln jener Organisation, nicht das positive Ethos, jenes mechanische Bild von Natur und Seele, nicht das wahre An-sich der Welt. Sie sind vielmehr alle zusammen lediglich dienstleistend für die sukzessive Befreiung des Geistes zur Anschauung und Liebe Gottes und der Welt. Jedes Fortrücken der technischen Zivilisation, der Rechtsbildungen und der sozialen Organisationen bestimmt darum nicht eindeutig die Gestaltung der geistigen Kultur, wie der historische Materialismus meint. Wohl aber schaffen sie in der Bewegung ihres Fortrückens ein System jeweilig neuer Durchbruchstellen für den stets andrängenden schöpferischen Geist und seine neuen Inhalte, Werte und Bildungen, die als ein von der Gestaltung der Technik, des Rechts und der Wissenschaft Unableitbares, Neues und Unvorhersehbares »schöpferisch« ins Dasein treten. — Problemverschlingungen ganz eigener und oft fragwürdiger Art ergeben sich aus diesen Grundbestimmungen von Aktion und Wahrnehmung. Der Unterschied von Körper und Seele gewinnt für Bergson einen eigenartigen Zusammenhang mit dem von Wahrnehmung und Erinnerung. Die

»pure« Wahrnehmung, die mit dem Sein der Körper zusammenfiele, ist nach Bergson streng instantan zu denken. In ihr kann nichts »dauern« und nichts eine Geschichte haben. Die Inhalte sind in ihr rein räumlich geordnet — so daß bloße Natur im Grunde — ähnlich wie bei Descartes — in jedem Augenblick neu entsteht und vergeht (Creatio continua). Sie enthält ursprünglich nichts von »Zeit«, sondern nur »gleichzeitige« Inhalte, die in funktionellen Abhängigkeiten geometrischer Art stehen. Für Bergson muß man schon in der Mechanik nicht nur die Zeitmaße auf Raummaße (z. B. auf den wechselnden Winkel der Erdachse bei gleichzeitigen Prozessen) zurückführen, sondern die sog. »homogene Zeit« selbst ist im Grunde gar keine echte »Zeit«, sondern nur ein Symbol (zwecks eindeutigen Vergleiches) für zählbare Gleichzeitigkeiten. Das Scheinbild einer »homogenen Zeit« soll erst dadurch erstehen, daß wir die echte Zeit, die Temps durée, die wir allein erinnerlich und seelisch im Wachstum unseres unumkehrbaren Lebens zur Anschauung bekommen, fälschlich mit dem Außereinander des Raumes zur Vermischung eines Scheinbildes bringen. Dies geschieht dadurch, daß die Erinnerung eine Mehrheit »purer« Wahrnehmungsinhalte zu einer so innigen Synthese und in eine so innige Kontinuität bringt, daß wir vermeinen, schon durch bloße Wahrnehmung einen dauernden zeithaltigen Gegenstand vor uns zu haben.

Schon die einfachen, sich scharf voneinander abhebenden Sinnesqualitäten der Farben, Töne usw. sollen durch solche Verschmelzungen von nicht völlig homogenen Bewegungen entstanden sein, die dem Ergebnis der phänomenalen Analyse der Sinneserscheinungen in ihren Ähnlichkeitsbeziehungen entsprechen[1]); erst recht alle Vorstellungen stabiler »Dinge«, »Eigenschaften«, »Vorgänge«. So erscheint alle »Dauer« in der Natur und alle Erscheinung von »Bewegung« in ihr schon als eine fälschliche Projektion der wahren Zeit, die sich allein in und durch Erinnerung konstituiert, in die Sphäre des Raumes. Faktisch ist die Natur ohne Dauer — das Bestandlose κατ' ἐξοχήν —; faktisch ist die Bewegung des Physikers nur der Inbegriff der gedachten Hindernisse der Bewegung oder des Beweglichen in der Bewegung. Sie ist nur die zerlegte räumliche Strecke, die »Bahn«, deren Punkte verschiedenen unwiederkehrbaren Phasen der wahren »temps durée« unseres inneren Lebens zugeordnet sind. Nur darum, weil der Physiker die Bewegungserscheinung ihres Kernes, des in ihr enthaltenen Elementes von Tendenz, Dynamis und »Übergang« vom Orte A zu B beraubt, und nur das tote unbewegliche geometrische Bild ihrer Spur und die Abhängigkeitsbeziehungen solcher Spurenbilder voneinander vor Augen hat,

---

[1]) Wir halten die hier mitgeteilten Gedanken Bergsons für undurchführbar.

kommt es zu dem für die Mechanik gültigen Satz von der »Relativität der Bewegung« und zur Definition ihrer als bloßer »Ortsveränderung eines Identischen«. Die wahre Bewegungsidee hat ihr Urbild im erlebten Bewegen unserer Organe, d. h. innerhalb der vitalpsychischen Sphäre. Diese echte »Bewegung« ist »absolut« und mehr der unumkehrbare Wandel eines Zustandes als Ortsvariation.

An dieser gefährlichen Stelle wird Bergsons Philosophie nicht nur Mystik, sondern außerdem sehr fragwürdige psychologistische Mystik. Das psychische Sein und Werden gewinnt hier nicht nur einen Umfang, der auch das »Leben« in sich aufnimmt und die unableitbare Selbständigkeit des Lebensphänomens aufhebt, sondern es erscheint wie ein Tor in das Wesen der Dinge selbst, in die geheime Werkstätte alles und jedes Werdens überhaupt. Die »Natur« verliert hier das selbständige und eigenherrliche Sein, das ihr zukommt, und gewinnt den an orientalische Sündenfallskosmogenien gemahnenden Charakter einer bloßen »Entspannung der Seele«, einer Dissoziation und Desorganisation ihrer konzentrierten Einheit und ursprünglichen Freiheit. Überall verfällt hier Bergson der weitverbreiteten Täuschung, die psychische Tatsache für »unmittelbarer gegeben« zu halten wie die physische Erscheinung[1]);

[1]) Siehe den Aufsatz über »Idole der Selbsterkenntnis«, in dem dieser Irrtum zurückgewiesen ist.

es gelingt ihm nicht, das tote psychische Faktum von den Akten des »Geistes« abzuscheiden, die beider Tatsachenbereiche, der physischen und seelischen, notwendige Korrelate sind. So tief und für jede Fortbildung einer Philosophie des Lebens grundlegend seine Scheidung von »gelebtem Leben« und dem »Erleben des Lebens« ist, so völlig unabhängig muß sie doch von der Verschiedenheit des »Psychischen« und »Physischen« gehalten werden; so unabhängig auch von der Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft. Auch die Natur ist uns unmittelbar im Erleben ihrer Bewegungen und Kräfte gegeben und auch sie hat — trotz Kants bekanntem Spott — ihre »Tiefe«, in die noch etwas anderes dringt als »mathematische Zergliederung der Erscheinungen«. Und andererseits hat, wie die mechanische Naturansicht auch die von Bergson schlechthin verworfene objektive Assoziationspsychologie ihr wohlbegründetes Recht[1]; sie hat es, wenn sie sich nur begnügt, ein Bild zwecks möglicher Lenkbarmachung und Leitung der Seelen durch Einwirkung auf den Leib zu geben und nicht vermeint, ihr Wesen zu erkennen. — Nicht notwendig mit diesen Irrtümern verflochten sind Bergsons Lehren vom Verhältnis des leiblichen Nervensystems und Gehirns zu den seelischen Prozessen. Gibt es »reine« Wahrnehmung

[1]) Dieses Recht und seine Grenzen finden sich eingehend aufgewiesen im II. Teile des »Formalismus usw.«

und »reine« Erinnerung, so hat es nicht nur keinen Sinn, diese mythisch als »Bilder« irgendwo im Gehirn zu lokalisieren, sondern auch keinen Sinn, jeder Variation der Inhalte der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Fühlens und Wollens eine eindeutige Abhängigkeit von Veränderungen im Zentralorgan in dem Sinne zuzuschreiben, daß allen gleichen Elementarfaktoren der Inhalte auch gleiche Elementarfaktoren des physiologischen Geschehens »parallelistisch« entsprechen müßten. Da Erinnerung und Wahrnehmung ursprünglich ein Leben des Geistes in den Sachen selbst sind und nicht »Bilder« dieser, so haben die zentripetalen Nervenvorgänge mit ihren Endwirkungen in den Endstellen im Gehirn nur die Aufgabe, das Leben des Geistes in den Sachen für die möglichen Aktionen und Triebrichtungen des Leibes nach ihrer Verwendbarkeit auszuwählen und zu dissoziieren. Jede produzierende Bedeutung, ja auch jede eindeutig die Inhalte ihrem Was und Wesen nach bestimmende Bedeutung fehlt ihnen. Wenn jemand einen Baum wahrnimmt, so fügt sich nach Bergson nicht an die Endstelle des sensorischen Reizprozesses im Gehirn irgendwie ein neues, durch den Gehirnvorgang bestimmtes »psychisches Gebilde« zeitlich an; vielmehr setzt sich der nervösgeleitete Reizvorgang in einen motorischen Impuls um, während gleichzeitig aus der Umwelt, die der Perzeption stets als daseiend in allen möglichen Stufen der Vag-

heit und Helle mitgegeben ist, sich irgendeine Seitenansicht des Baumes selbst aufleuchtend heraushebt und den Charakter eines »Lebhaftigkeitswertes« über Null gewinnt, ohne den es eine bewußte »Perzeption« nicht gibt. Analoges gilt für die Erinnerung, deren Inhalte gleichfalls unabhängig vom Dasein der Gehirnvorgänge sind. Das ist also allein eine zweckmäßig abgestufte Verdunkelung und Erhellung der Teile einer uns als Ganzes gegebenen Umwelt und unseres vergangenen Lebens, — genau korrespondierend den Regungen unserer Interessen, Bedürfnisse, Triebe und deren motorischen Begleiterscheinungen, welche Aufgabe und Leistung des Gehirns und Nervensystems sind. Die Vorgänge in ihnen zerteilen und verknüpfen unsere Bewegungsimpulse zu immer neuen Handlungseinheiten und diesen folgend zerteilt und verknüpft sich im Gegenstand der Gehalt unserer Wahrnehmung und Erinnerung. Nicht Assoziation, sondern zweckmäßige Dissoziation ist so die eigentliche und alleinige Leistung des nervösen Systems. Fragen, wie die nach der Möglichkeit einer ursprünglichen gegenseitigen Beeinflussung der sinnlichen Funktionen, wie sie die Beobachtung feststellt (z. B. des Hörens einer Melodie durch gleichzeitiges Sehen einer Farbe usw.), von der ursprünglich ersten Verbindung eines Geschmackes süß mit der Farbe weiß, die doch verschiedenen Sinnesfeldern entsprechen, zur Einheit

der Wahrnehmung eines Stückes Zucker, auf die uns die sensualistische Assoziationspsychologie ohne Antwort läßt, entfallen hierdurch als sinnlos.

Das geistige Individuum ist nach Bergson die strömende Totalmannigfaltigkeit eines ungeteilten und unteilbaren Lebens, in der nichts Gleiches wiederkehrt, da stets das Ganze des fortdauernden, in die Gegenwart stets hineinwirkend erlebten vergangenen Lebens die Totalursache des kommenden ist. Niemals also ist hier wie in der mechanischen Kausalität der eben vorhergegangene Zustand und Vorgang Ursache des folgenden. Da hier somit keine Ursache wiederkehrt, sondern jede nur einmal ihre Wirkung abgibt, so gibt es in diesem einheitlichen Leben keine »Gesetzmäßigkeit« und kein »Voraussehen« der Erscheinungen. Das Wesen des Geistes ist Neuschöpfung und Wachstum — Erscheinungen, deren Wesen der Voraussage spottet. Scheidungen, die wir an diesem Leben vollziehen, sind nur wechselnde points de vues dieser ungeteilten Einheit, deren individuelle Farbe und Regsamkeit in jedem ihrer Glieder mitgegenwärtig ist. Nur wenn man die, jene points de vues bezeichnenden Wortsymbole zu vermeintlichen Teilen der seelischen Mannigfaltigkeit macht, ergibt sich die Vorstellung der Assoziationspsychologie, die Seele sei ein »Komplex von Vorstellungen, Empfindungen« usw. Und aus demselben Grunde entsteht dann auch die Lehre,

sie sei eine »einfache Substanz«, die über ihren Erlebnissen steht. Durch diese künstliche Hypothese soll die im Erleben des Rationalisten ihm selbst nicht zur Anschauung kommende Einheit irgendwie wieder gewonnen werden. Von diesem ungeteilten Leben einer Seele eine Intuition zu gewinnen, das muß die Grundaufgabe jeder Erkenntnis der Seele sein und dieses Ziel muß alle Geisteswissenschaften und alle Geschichte leiten. Erst im Lichte dieser Intuition wird auch jede besondere Regung, Handlung, jegliches Werk und jeder Satz und Teil seiner voll verständlich, während keine noch so große Induktion an Einzelerlebnissen diese Einheit des historischen Individuums zu restituieren vermag. Der Mensch, besonders der Mensch von heute — Bergson hört nicht auf, es zu wiederholen — ist ganz »außerhalb seiner«. Er weiß nichts von Augustins »Noli foras ire; in te ipsum intra!«. Die räumlichen Bilder und Symbole für Seelisches verstecken und verhüllen ihm die intime Einheit seiner Seele. Seine »soziale Figur« und das soziale Ich, das spricht und handelt, liegt wie eine undurchdringliche Hülle über der individuellen Regsamkeit seines wahren »intimen« Ich. »Wenige wissen, wie schön ihre Seele ist« — sagt Plotinos in den Enneaden.

Das seelische Individuum ist der Endpunkt der Richtung auf vollste dynamische Durchdringung aller seiner Erlebnisse, wie sie etwa vor einer ent-

scheidenden Tat bei größter »Sammlung« gegenwärtig ist. In dieser Durchdringung seiner Erlebnisse, die verschiedene Niveaus der Spannung durchläuft, ist der Mensch »frei«, indem er sich also selbst erlebt; und in ihr allein ist er auch »schöpferisch«. In der Richtung des Aufgehens in seine Leibsensationen und in die Gesellschaft mit ihren Gesetzen psychischer Ansteckung wird er naturartig und nähert sich dem Bilde, das die Assoziationspsychologie und Soziologie vom Sein der Seele und der Geschichte überhaupt entwirft. Man bemerkt, wie sich hier Bergsons Ableitung der Assoziationspsychologie mit den historischen Aufdeckungen ihrer Ursprünge durch Dilthey ergänzt.

Wenn die methodische Umstellung der Philosophie auf die Herausarbeitung der Tatbestände des unmittelbaren Erlebens und die Horizonte, die sich für sie durch die Fortschritte der Biologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eröffneten, lange berührungslos nebeneinander lagen, so war es der eingreifendste Schritt, den Bergson überhaupt gemacht hat, diese neue methodische Einstellung mit der neuen materialen Problematik des biologischen Lebensproblems zu verschmelzen. Was bei Nietzsche nur gelegentliches Aperçu war, wurde nun gestaltet und wuchs zu dem merkwürdigsten Werke von Bergsons L'evolution créatrice zusammen, das uns kürzlich in einer ausgezeichneten Übersetzung

durch Gertrud Kantorowicz auch in deutscher Sprache erschlossen wurde. (Bei Eugen Diederichs, Jena, 1912.)

Wichtiger als die sehr problematischen Resultate des Werkes ist die neue Problemstellung und -verschlingung. Sie geht von dem Grundgedanken aus: Alle Probleme der Biologie müssen aufs engste Hand in Hand mit der Erforschung der vitalen Bedeutung und des vitalen Ursprungs des Verstandes gestellt werden, dessen Hauptleistung die unsere gesamte Zivilisation tragende mechanische Ansicht von Natur und Seele und deren praktische Anwendung ist. Soll es überhaupt möglich sein, daß unser Geist sich der Bewegung und den Formen des stets werdenden Lebens anschmiege, so muß die Frage gehen, ob eben jener Teil des Geistes, den wir »Verstand« nennen, überhaupt hierzu befähigt ist. Sind die Kategorien dieses Verstandes, insbesondere die Inbegriffe von Relationen, die als Prinzipe der Mechanik das Netz des Mechanismus definieren, in die er in der Wissenschaft der toten Welt die Tatsachen der Beobachtung einfängt, ja sie erst zu »wissenschaftlichen Tatsachen« gestaltet, ganz oder zum Teil nur auf Grund von praktischen Reaktionen des Lebens auf seine Umwelt im Menschen geworden, so ist zu erwarten, daß der Erkenntnis des Verstandes, dieses Teilgeschöpfes des universellen Lebens innerhalb nur einer seiner Entwicklungsrichtungen (die

über die höheren Wirbeltiere zum Menschen führt) das Leben selbst und damit auch sein eigener Urquell — verschlossen und transzendent bleiben müsse[1]). In diesem Falle müßten seine Kategorien und Handgriffe an der Eigennatur dieser Realität zersplittern — und nur ein anderer Weg, eine der Bewegungs- und Werdensart des Lebens selbst gleichsam kongeniale, flüssigere Bewegungsart des Geistes vermöchte der Entfaltung des Lebens auf seiner Entwicklungslinie nachzulaufen und sich ihr nachzuschwingen. Als Teilgebilde des einen Lebens, das auch wir Menschen sind, muß aber auch auf dem Quellpunkte unseres, des menschlichen Geistes, eine Reihe, von Spuren und Quellpunkten all der mannigfaltigen »Formen des Bewußtseins« noch vorhanden sein, die Leben überhaupt in seinen divergenten Entwicklungslinien in Pflanze und Tier gebildet hat; sie sind versteckt durch den Verstand, der das Tote berechnet; aber sie sind vielleicht zu wecken und mit ihm zur Einheit eines Totalbewußtseins zu verschmelzen, das »durch eine jähe Rückwendung gegen den Lebensstoß, den es hinter sich fühlt, von ihm

[1]) Was an den Grundkategorien und Anschauungsformen der mechanischen Reduktion der äußeren Erscheinungen rein logische und mathematische, was selbst nur lebensrelative Voraussetzungen sind, versuche ich in dem Buche »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« zu zeigen. Keineswegs kann ich Bergson recht geben, wenn er selbst die reine Logik und die Zahl und Geometrie als bloß lebensrelative Wissenschaften ansieht.

eine, wenn auch dämmernde Totalansicht erlangen könnte«. (L'evolution créatrice). So also muß Erkenntnistheorie und Lebenstheorie in Einem unternommen werden, und beide müssen sich gegenseitig in's Unendliche vorwärtstreiben. Gerade darin besteht das Neue dieser Problemstellung, daß Bergson mit äußerster Schärfe den Zirkel erkennt, der in den bisherigen Versuchen einer entwicklungsgeschichtlich-biologischen Ableitung der Intelligenz z. B. durch Herbert Spencer gelegen war; und den die deutschen Schüler Kants (am klarsten Aloys Riehl)[1]), dessen Lehre vom Apriori Spencer »überwunden« zu haben meinte, seit langem erkannt haben. Eine gattungsmäßig erworbene und vererbte Anpassung an den Naturmechanismus kann der Verstand darum nicht sein, da jener Mechanismus, den er hinter die Sinnesdaten als reale Natur konstruiert, das ganze Gefüge seiner Grundrelationen bereits in sich enthält — die vermeintliche Ableitung des Verstandes also ihn immer schon voraussetzt. Spencer geht nicht dem Werden der Entwicklung auf den Tritten des Lebens selbst nach, sondern er zerlegt nur das Gewordene (wie der Physiker die Bewegung) in kleine Stücke und zeigt, wie man sich das Gewordene aus ihnen auf dieselbe Weise zusammengestellt denken kann, wie wir ein

[1]) Siehe Kritizismus, II. Band.

Werkzeug oder eine Maschine aus Teilen verfertigen — »denken« mit demselben Verstand, den er sich doch auf diese Weise aus einer mechanistischen Biologie und der Assoziationspsychologie abzuleiten einbildet. Nur eine gemeinsame Ableitung des Bildes von Materie, das die Wissenschaften des Toten entwickeln und des Verstandes — ein Zurückgehen also hinter den Gegensatz von Verstand und Natur, in deren Korrelation Kants Philosophie als vor einem Letzten stehen blieb, könne daher in Frage kommen. Solche Ableitung erst wäre wahre »Kosmogonie«.

Von dieser neuartigen Problemstellung aus entwickelt Bergson ein großzügiges, freilich weit mehr künstlerisch empfundenes, als philosophisch gefestetes Gesamtgemälde vom Wesen und Gang des universellen Lebens; dem Sinne seiner Formen als Pflanze, Mensch, Tier, den Arten des Bewußtseins, die es als Dumpfheit, Instinkt und Verstand ausbildete; und er beschließt das Werk mit einer Zusammenfassung dessen, was sich aus dem also Gewonnenen für die Bedeutung des Lebens im Verhältnis zum Geist und Verstand und für den gemeinsamen Ursprung der Naturordnung und des Verstandes ergibt. Alles Eindringen in diese Gedankenwelt sei dem Leser des Werkes überlassen. Alles von Bergson Vorgebrachte ist darauf gespannt, die eine Intuition vom »Elan vital« im Leser wachsen zu lassen, der einen und unteilbaren Schwungkraft, des schau- und

fühlbaren dynamischen Stromes, der durch die Mittlerschaft der entwickelten Organismen, der Bindeglieder der Keime von Keimgeneration auf Keimgeneration hindurchläuft, sich am Toten brechend immer neu zerteilt, in immer neue Artschöpfungen aufwirbelt, bald wie verlaufen in ein Milieu und hypnotisiert von dem, was er sich aus der Fülle der Materie als seine momentane »Umgebung« selbst herausschnitt, dasteht und zu zagen scheint, bald zu neuen Eroberungen und Erschließungen des Universums rennend, mit seinem Strömen wächst und schafft und alles Geschaffene wieder in sich zurücknimmt, um Neues zu schaffen. Kein »Plan« und kein »Zweck«, — Kategorien, die nur in menschlicher Arbeits- und Verstandesart wurzeln — aber auch kein Mechanismus vermögen das Tun und Wirken des riesigen helläugigen spielerischen Kindes, als das hier das »Leben« erscheint, je verstehen machen. Finalismus und Mechanistik zeigen beide nur auf verschiedene Art und Weise, wie man sich das Material des Elan vitale in Analogie zu einem arbeitenden Menschen, der Maschinen verfertigt, zusammensetzbar denken kann — niemals aber den dynamischen Antrieb seines Spieles selbst, das — unter anderem auch Hand und Verstand aufgebaut hat. Aber so sehr jedes Zugmotiv, jeder »Zweck« fehlt, — die Einheit des Anstoßes, der hinter den divergenten Entwicklungen steht, wird in der Ähnlich-

keit seiner Schöpfungen (z. B. des Mollusken- und Wirbeltierranges) bei toto coelo verschiedenartigen Umwelt- und Reizbedingungen sichtbar und ist uns in der vitalen Sympathie (am innigsten in der Mutterliebe) auch emotional gegenwärtig.

Es ist gewiß nur eine erste Kontur, ein erstmaliges Antippen der philosophischen Probleme der Biologie, auf die nun alle unsere Arbeit gespannt sein muß, was Bergson in seinen geistvollen, aber ungenauen Entwicklungen vollzog. Die Früchte der durch Roux gewiesenen entwicklungsmechanischen Richtung wurden nicht gepflückt; die entwicklungstheoretische Betrachtung nimmt gegenüber jener vom Wesen des Lebens, seiner Form und Bewegung und deren morphogenetischem Werden eine viel zu bedeutende Rolle im Ganzen ein. Eine tiefere Lehre vom Tode und vom Sinn des Eros und der Geschlechtertrennung suchen wir vergebens. Aber eine eminent fruchtbare Richtung der Nachforschung ist schon durch die neue Problemverschlingung zweifellos gewiesen.

Von leisen Anfängen der Umbildung der europäischen Weltanschauung und darum auch des Weltbegriffs ward hier zu berichten. Von nicht mehr als leisen Anfängen! Von der genaueren, strengeren — und deutscheren Art des Verfahrens, in der eine

vom Er-leben der Wesensgehalte der Welt ausgehende Philosophie jüngst im »Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie« (H. Niemeyer, Halle 1913)[1]) einige Früchte ihrer Arbeit kürzlich dargeboten hat, haben wir hier mit Absicht geschwiegen, obzwar wir von ihr und auf ihrem Boden erst die volle Nutzung auch der großen Antriebe erhoffen, die Fr. Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben. Wir schwiegen, weil die Arbeit auf der, in der Gruppe der Freunde der Phänomenologie gewählten Niveauhöhe zurzeit noch eines Maßes von Stille bedarf, die durch irgendein Echo unserer Rede aus der Öffentlichkeit nur vorzeitig unterbrochen werden könnte. Nicht auf einem, sondern auf sehr verschiedenen Niveaus des Bewußtseins aber wird sich die Umbildung der Weltanschauung vollziehen, die wir im Auge haben.

Das eine aber wissen wir: Sie wird sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten. Und dieses Gefängnis wird unser, durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenztes Menschenmilieu mit seiner Zivilisation sein. Und jener Garten wird sein — die

[1]) Siehe bes. E. Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«. Die in diesem Aufsatz nur oberflächlich berührten Beziehungen der Phänomenologie zur Erkenntnistheorie finden sich eingehend dargelegt in dem Buche des Verfassers über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Halle 1914.).

bunte Welt Gottes, die wir — wenn auch noch weit in der Ferne — sich uns auftun und hell uns grüßen sehen. Und jener Gefangene wird sein — der europäische Mensch von heute und gestern, der seufzend und stöhnend unter den Lasten seiner eigenen Mechanismen einherschreitet und nur Erde im Blick und Schwere in den Gliedern seines Gottes und seiner Welt vergaß.

DIE PSYCHOLOGIE DER SOGENANNTEN RENTENHYSTERIE UND DER RECHTE KAMPF GEGEN DAS ÜBEL.

DIE PSYCHOLOGIE DER SOGENANNTEN RENTENHYSTERIE UND DER RECHTE KAMPF GEGEN DAS ÜBEL.

Um die großen Massenerscheinungen unserer Zeit voll zu verstehen, bedarf die gemeinhin hierzu angewandte statistische, und auf Grund der statistischen Ergebnisse und deren Vergleich objektiv kausal forschende Methode einer Ergänzung durch die Aufdeckung der psychischen Ursachen und elementaren psychischen Gesetze, die in jenen Erscheinungen zutage treten. Dies gilt z. B. in besonderem Maße für das Verständnis der Ursachen des gegenwärtig so beängstigenden Rückgangs der Geburtenfrequenz, worauf an dieser Stelle nicht eingegangen sei. Es gilt auch für die Mehrzahl derjenigen Tatsachen, die neuerdings Professor Bernhard als »unerwünschte Folgen der Sozialpolitik« bezeichnete; insbesondere aber für die Krankheitserscheinungen, die man teils mit dem Namen »traumatische Neurose«, teils mit dem Ausdruck »Rentenhysterie« zusammengefaßt hat. Ob diese Krankheit wirklich eine solche Ausdehnung gewonnen hat, daß man

um ihretwillen die gesamte, oder doch einen wesentlichen Teil der sozialpolitischen Gesetzgebung verwerfen dürfte, und ob die vorauszusetzenden Anlagen für die Entstehung jener neuen »Krankheit« nicht auch ohne die Unfallversicherung (und Krankenversicherung) sich nur andere Ausdrucksformen verschafft hätten; wie weit endlich einige dieser Erscheinungen speziell an die staatliche Sozialversicherung für die Arbeiter (und Angestellten) und nicht, wie z. B. die Verlängerung der Rekonvaleszenzdauern und alle Formen der Krankenversicherung, auch der Privatversicherung gebunden sind; ja, wie weit Versicherung gegen irgendwelche Übel überhaupt in gewissem Sinne diese zu vermehren geeignet ist, ohne daß eine bewußt willkürliche Herbeiführung derselben, wie z. B. im Falle verbrecherischer Brandstiftung bei Feuerversicherung, anzunehmen ist: All dies soll hier nicht untersucht werden; desgleichen nicht die sozialpolitischen Experimente, die z. B. in der Schweiz durch Variationen der Termine der zu zahlenden Rentensummen mit der Absicht gemacht wurden, hierdurch Wege und Ziele aufzufinden, die Gesetzgebung so abzuändern, daß die »unerwünschten Folgen« ausbleiben. Daß aber die Psychologie bei Beurteilung analoger Gesetzesvorschläge neben dem sozial-ökonomischen Gesichtspunkt jedenfalls auch ihr Wort mitzureden hat und nach einem neuerlichen Wunsche A. Webers

überhaupt der Fortschritt der Sozialpolitik sich mehr als bisher auf die, durch deren Maßregeln zu erreichenden seelischen Veränderungen im Zustande der Klassen zu richten haben wird, muß auch von den Gegnern der durch Bernhard vertretenen Parteirichtung eingeräumt werden.

Hier sei nur der Blick gelenkt auf die psychischen Gesetze, die in jener Massenerscheinung der Rentenhysterie sich darstellen.

Völlig zu scheiden ist die Rentenhysterie von allen Formen, sei es klarer oder halbbewußter Simulation einer Krankheit oder ihrer Fortdauer; sowie von allen Formen halb oder ganz bewußter willkürlicher Herbeiführung einer Unfallsschädigung; und eben damit auch von der sog. »Rentensucht«, die nur eine Steigerung dieser Erscheinungen darstellt. Wo immer die mehr oder weniger klare Vorstellung, oder Erwartung, oder Hoffnung auf eine Rente solche simulativen Handlungen und künstlichen Ersatzmittel des natürlichen Ausdrucks des Befindens resp. selbstschädigende Handlungen oder doch eine willkürliche Ausspannung der sonst gebotenen und geübten »Vorsicht« (z. B. bei Maschinen) zur Folge hat, da liegt ein Mißbrauch der Einrichtung vor, keine Wirkung der Einrichtung auf die psychische Gesundheit. Da jede Einrichtung mißbraucht werden kann, ist auch ein (wenn auch noch so ausgedehnter) Mißbrauch solcher Art kein

sinnvoller Vorwurf gegen die betreffende Einrichtung. Fälle solcher Art beschränken sich im großen und ganzen auch auf die sittlich tiefstehendsten Elemente der Versicherten, sofern nicht (wie es auch vorkommt) ein spezifisch hysterischer Racheimpuls, den sozialen Zuschauer durch Selbstschädigung (unter Rechnung auf die mitfühlende Teilnahme seinerseits) leiden zu machen (eine Form, die im chinesischen und japanischen Selbstmord geradezu zu einer »Sitte« geworden ist), die sicher nur sehr seltene Ursache des Verhaltens bildet. An der Grenze solcher Fälle steht übrigens schon eine Form der »Simulation«, die man gegenüber der willkürlichen die automatische Simulation nennen kann. In ihr findet der Eintritt des simulierenden Impulses unabhängig vom bewußten Wollen statt und ist selbst schon das Zeichen einer seelischen Erkrankung. So ist etwa der erste Impuls zum In-Ohnmacht-fallen und Zusammenbrechen bei einem hysterischen Patienten durchaus automatisch, und gleichwohl zeigt der Prozeß eine gewisse Regulierbarkeit »auf Grund« (aber nicht nach »Berechnung«) der jeweiligen »Umstände«, so daß der Kranke z. B. auf einen Teppich, nicht aber auf einer Marmorfließe hinschlagen wird. Jene Vermischung von automatischer Nötigung und Bestimmbarkeit des Verhaltens durch die Bedeutung und den Wert, den wechselnde »Umstände« für die Interessen des betr. Individuums

besitzen, könnte man bei einer Fülle uns aus der Hysterie bekannter Symptome, selbst bei hysterischer Blindheit, Gesichtsfeldeinengung, Taubheit, Lahmheit usw., auch bei der automatischen Bildung unwahrer Vorstellungen, die, ohne wie bei der »Lüge« willkürlich an Stelle der Wahrheit gesetzt zu sein, sich von »Irrtümern« und »Täuschungen« doch durch die Tatsache unterscheiden, daß sie auch »im Interesse« des Kranken liegen, als vorhanden nachweisen. In ihre eigenartige Gesetzmäßigkeit hinein fällt nun zweifellos auch der Ursprung des Prozesses, der schließlich im Krankheitsbild der traumatischen Neurose endet. Denn nicht etwa die »Vorstellung« oder die »Erwartung« der in Aussicht stehenden Rente ist es, welche die gleich zu nennenden krankmachenden Prozesse gesteigerter »Selbstbeobachtung« und hypochondrischen Verhaltens bedingen, sondern — was zumächst wunderbar erscheinen wird — jenes »In-Aussicht-stehen« der Rente selbst, ohne, daß hiebei in Form einer gegenwärtigen Vorstellung, Erwartung oder gar Berechnung diese Tatsache auch im Bewußtsein gegeben sein müßte. Wo immer noch die Vorstellung, die Erwartung der Rente oder gar »das Rechnen auf« die Rente das Verhalten bedingen, da haben wir auch noch Simulation in gewöhnlichem Sinne. Nun wird der Unkundige wahrscheinlich sagen: Ja, wie soll denn ohne solche Vorstellung oder Erwartung die künftige

Rentenzahlung überhaupt einen Einfluß auf das psychische Verhalten gewinnen? Liegt hier nicht eine ganz mysteriöse Annahme vor? Und könnte denn der bloße Bestand des Gesetzes, das an gewisse eintretende Krankheitsfälle oder Unfälle jenen Rentenbezug knüpft, auf den Versicherten eine Wirkung üben, wenn dieser vom Bestand dieses Gesetzes gar nichts wüßte und den Rentenbezug sich nicht vorstellte? In diesen Fragen ist Wahres und Falsches eigenartig gemischt. Gewiß! Stirbt z. B. ein längst totgesagter »Onkel in Amerika«, der mir eine Million hinterläßt, so kann diese Tatsache auch eine Minute, ehe ich sie erfasse, keinerlei psychischen Einfluß auf mich haben. Und sicher muß der Versicherte »irgendwie« auch »wissen« von der bestehenden Gesetzgebung und muß auch unter ihrem »Einfluß« dahin leben, unter ihrem Einfluß auf sein psychisches Verhalten. Aber eben auf die Natur dieses »Wissens« und »Einflusses« kommt es hier an. Wir kennen die Erscheinungen und Gesetze, um die es sich hier handelt, seit geraumer Zeit in der Psychologie ziemlich genau. W. James, der ausgezeichnete, kürzlich verstorbene amerikanische Psychologe erzählt in seiner Psychologie von folgender Selbstbeobachtung: Prof. James pflegte an bestimmten Nachmittagen der Woche ein Pflichtkolleg über »formale Logik« zu lesen, eine Vorlesung, die er gemäß seiner, dem Formalen abgewandten Interessen nur sehr unwillig

zu halten pflegte. Er machte nun die Beobachtung, daß er auch schon früh morgens besonders schlecht gestimmt, »nervös«, zu allen Beschäftigungen unaufgelegt war, im Zimmer herumging, dies und jenes hierhin und dorthin stellte, Papierschnitzelchen sammelte usw.; dies alles aber, ohne irgendwie an die nachmittägige Vorlesung zu denken oder sie sich »vorzustellen«. Natürlich, hätte man ihn gefragt, so hätte er gewußt, daß er diese Vorlesung zu halten habe und es wäre ihm sicher auch »eingefallen«, wenn er z. B. durch irgendein damit Zusammenhängendes daran erinnert worden wäre. Aber um diesen »psychischen Einfluß« zu äußern, bedurfte es einer Vorstellung der Vorlesung nicht. Wem fiele nicht tausenderlei Analoges hierzu ein? Wir sagen oft, ein Mensch habe z. B. »Zukunft«, ein anderer keine und wir wissen, wie gute »Aussichten« unsere Seele hell und freudig färben, alle Erlebnisse mitfärbend und schlechte alles in uns dunkel machen. Dazu bedarf es aber durchaus keiner Vorstellung dessen, was uns da in »Aussicht steht«. Daß es uns »in Aussicht steht«, das allein färbt, erhellt oder verdunkelt schon den gegenwärtigen Ablauf und Gehalt unseres Erlebens. Ganz deutlich haben wir die Erscheinung z. B. bei »posthypnotischer Suggestion«. Wird dem Betreffenden in hypnotischem Zustand ein Auftrag suggeriert, zu bestimmtem Termin eine bestimmte Handlung zu vollziehen, so »weiß« die Person im

Wachzustand von diesem Auftrag gar nichts[1]). Nun zeigt sich aber, daß schon vor dem Termin, an dem der Betreffende den Impuls der betr. Handlung erlebt und er ihn ausführt, eine eigentümliche Unruhe sich geltend macht, eigenartig gefärbt je nach dem Gehalt und Sinn des Auftrags. Auch hierbei stellt der Suggerierte die Handlung durchaus nicht vor und er »erfährt« sie erst, indem er sie vollzieht. Nun kann aber an die Stelle des Hypnotiseurs und des suggestiven Befehls »Du tust dies und jenes« in der normalen Breite des seelischen Geschehens auch ein »Interesse« an etwas treten, nicht im Sinne des »ein Interesse an etwas nehmen«, — das ein bewußt geistiger Akt ist, — sondern im Sinne des ein »Interesse an etwas haben«, ein Tatbestand, von dem der, der das Interesse »hat«, nichts zu wissen braucht; so wenig, wie der Hypnotisierte im Wachzustand weiß, daß er diesen Auftrag erhielt. Und auch dann verhält er sich automatisch anders, als hätte er dieses Interesse nicht; und ist dieses Interesse für den Eintritt von etwas (z. B. Rentenzahlung) an eine bestimmte Bedingung und deren Realisierung geknüpft, so wird auch eine automatische »Tendenz« auftreten, eben diese Bedingung herbeizuführen und dies ohne eine Spur von Vorstellung dieser Bedingung und ohne eine Spur eines Willküraktes, sie her-

[1]) Vorausgesetzt, daß ihr diese Unwissenheit suggeriert wurde.

beizuführen. Wie es einen organischen Lebensinstinkt und (vor dem »natürlichen« Tod im höchsten Alter nach Metschnikoff) auch eine Umkehr dieses Instinktes in einen natürlichen, organischen Todesinstinkt gibt, die beide mit dem »Willen« zu leben und dem »Willen« zum Tode (wie ihn z. B. der Selbstmörder hat, der ja nicht das Leben, sondern nur seine derzeitigen Bedingungen verneint) nichts zu tun haben, so gibt es auch einen analogen organischen Instinkt für Krankheit und Gesundheit und eventuell zum Unfall und Vermeidung des Unfalls, die wieder beide von der bewußten Vornahme, gesund zu werden oder krank zu sein oder zu erscheinen (resp. krank zu werden) völlig unabhängig sind; und zwar so unabhängig, daß z. B. ein alter Mann, in dem alles zum Tode drängt und der den Tod als einen Erlöser begrüßen würde, gleichwohl das Leben »wollen« kann, z. B. um eine ergriffene Aufgabe noch auszuführen, eine Pflicht zu erfüllen usw.; und ebenso umgekehrt. Wenn sich z. B. bei allen Krankheitsversicherungen die Rekonvaleszenzzeitdauern verlängern, so findet offenbar eine von der Vorstellung der Aussicht auf Rente ganz und gar unabhängige Einwirkung dieser Aussicht auf jenes automatische Streben nach Gesundheit statt, und zwar im Sinn der Verminderung der Stärke dieses Strebens; dem aber durchaus ein bewußter Wunsch, möglichst bald gesund zu werden und eine strenge Erfüllung aller

vom Arzte gebotener Weisungen zur Seite gehen kann. Wenn Ärzte von Erfahrung zu ihren Patienten zu sagen pflegen, daß ohne die Mithilfe des »Gesundheitswillens« des Kranken alle ihre Weisungen vergeblich seien, so ist es offenbar dieses durch bewußtes Wollen und Wählen völlig unlenkbare automatische Gesundheitsstreben, das sie mit dem Worte »Gesundheitswille« meinen. Eben darum wäre es auch eine völlig irrige Meinung, es seien die verlängerten Rekonvaleszenzzeiten Folgen einer bloßen Simulation oder Folgen davon, daß der Patient länger krank sein »will« und darum etwa die ärztlichen Weisungen gar nicht oder weniger streng erfüllt. Natürlich mag auch dieser Mißbrauch der Einrichtung vorkommen. Die Gesamterscheinung aber ist davon ganz unabhängig.

Man kann nun auch die theoretische Frage stellen, wie denn eine solche Vorwirksamkeit eines doch nur »in Aussicht« stehenden Vorteils, der gleichwohl nicht vorgestellt und »in Rechnung gezogen« ist, möglich sei? Die Antwort hierfür ergibt sich aus einer Gesetzmäßigkeit, die ich auch anderwärts dargestellt habe[1]). Sie besteht darin, daß uns die praktische »Bedeutsamkeit«, »Wichtigkeit« und der »Wert« sowohl von vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtig um uns her sich abspielenden Ereignissen

[1]) Siehe mein Buch über »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, I. Teil (Halle 1913).

(für welche Eigenschaften der Ereignisse wir ein bestimmtes Vermögen des Fühlens, je nachdem des »Vorfühlens« und »Nachfühlens« besitzen), im Bewußtsein, sei es in Wahrnehmung, Erinnerung oder Erwartung jeweilig *primär* und *vor* der Vorstellung und dem Begriff oder dem Urteil über das betreffende Ereignis »gegeben« sein können. Wie bei allem »Erinnern« die Bildungsphasen des Erinnerungsvorgangs so verlaufen, daß uns zuerst zum Bewußtsein kommt, es sei das im Erinnern »Gemeinte« ein »Freudiges« oder »Trauriges«, ein »Schmutziges« oder »Schönes« usw. gewesen, desgleichen »Schuld« oder ein »Gutes« und »Löbliches« (wie im »reinen« Gewissen) und sich erst an diese Wertphänomene das *Bild* oder der *Begriff* dessen, was so beschaffen ist, anzuschließen pflegen, so sind auch die Bedeutsamkeiten, die für uns in unserer »Zukunft« liegen, und sei es nur als »Weite« oder »Enge«, »Größe« oder »Kleinheit«, unseres Spielraumes möglichen Erlebens und Handelns, für unser Bewußtsein auch dann anwesend, wenn jede bestimmte Vorstellung oder Berechnung des Eintretenden *fehlt*. Darum die Erscheinung, daß uns die »Zukunft« selbst zu »lächeln« oder traurig »abzuwinken« scheint, darum auch der sonderbare Druck, den — wie man sagt — seine »Verhältnisse« auf den Menschen ausüben können, ohne daß er sich selbst angeben zu können vermag, *was* denn diesen Druck ausübt. Auch der Renten-

bezug ist eine solche bildlose Bedeutsamkeit mit einer bestimmten Qualitätsfärbung, zu der eine Vorstellung der Rente nicht nötig ist. Nun ist aber bekannt, daß die Wirksamkeit dieses rein gefühlsmäßigen Gegenwärtigseins von Vorgängen und Erlebnissen, die in unserer Vergangenheit oder Zukunft liegen oder die unsere Umwelt enthält, eine weit reichere und umfänglichere ist als die Wirksamkeit der kleinen Insel, die in sie eingebettet von Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Begriffshelle mehr oder weniger übergossen ist; und es gilt zweitens, daß ihre Wirksamkeit zugleich sowohl qualitativ eine andere als quantitativ eine gesteigerte ist. Sie ist eine andere, da sie schon die automatischen und rein triebartigen Vorgänge unseres Erlebens zu beeinflussen vermag und nicht nur die Vorstellungs- und Wahrnehmungssphäre unseres Lebens, so daß z. B. bei demselben Maß von bewußtem Willen, einen Unfall zu vermeiden, bei derselben bewußten »Vorsicht« gegenüber den Gefahren des Arbeitsprozesses doch die in aller Arbeit gelegenen triebartigen Impulse und ihre Abwandlung und Folge durch die in der beschriebenen Form »wirkende« Rente eine Ablenkung in die Richtung von, den Unfall herbeiführenden Bewegungen zu finden vermögen. Aber sie ist auch eine stärkere. Die stärkste Wirkung eines vergangenen Erlebnisses ist niemals dort gegeben, wo es in klarer distanzierter Erinne-

rungshelle und zeitlich im Lebenszusammenhang wohllokalisiert vor uns steht; sondern am entgegengesetzten Pol der Art, wie es für uns »da« sein kann: dann, wenn es uns — wie man sagt — so in »Fleisch und Blut« übergegangen ist, daß es alle unsere sonstigen Bewußtseinsinhalte mit seiner Bedeutung eigentümlich färbt, und als Einzelerleben eben darum nicht mehr in Frage kommt und erinnert wird, weil es das Erleben jedes Einzelerlebnisses selbst eigenartig modifiziert hat. Solcher Art z. B. ist die Wirksamkeit der »Tradition«, in der uns das vergangene Erlebnis selbst gar nicht gesondert gegeben ist, sein Wert und Sinn aber uns als »gegenwärtig« und nicht wie bei der Erinnerung als »vergangen« erscheint. Die bewußte, klare Erinnerung tötet gerade die Kraft der Tradition und erlöst uns von ihrer bindenden stummen Gewalt. Solche Erlösung vollzieht z. B. für die Völker, die Kirchen usw. die Wissenschaft der Geschichte, die in die Vergangenheit damit erst einreiht, was eben noch um uns so gespenstig sein Leben zu treiben, ja unser gegenwärtiges Leben selbst zu sein schien. Nun gibt es aber eine analoge Erscheinung zur Tradition in der Gegebenheit unserer Zukunft, die so wenig ein »Erwarten« ist als die Tradition »Erinnerung« ist: eben jenes lebendige Vorwirken des »In-Aussicht-stehenden« ohne Erwartung, analog dem lebendigen Nachwirken des Vergangenen ohne Erinnerung. Und

auch darin herrscht Analogie: Wie der tradierte Inhalt z. B. eines früheren Leidens als »gegenwärtig« erscheint und das »Herz immer noch drückt«, wie er auf gegenwärtige Dinge bezogen wird, und nicht wie bei der Erinnerung auf »vergangene«, so erscheint auch jener vorwirkende Inhalt, nicht in der Zukunft gelegen, sondern als »gegenwärtig«. Die Krankheit oder der Unfall, an die die Rente geknüpft ist und auf die das automatische Streben zusteuert, »erscheint« schon »jetzt« vorhanden, wird schon »gefühlt«, »bereitet sich« schon vor.

Doch all das Gesagte gibt nur die Gesetzmäßigkeiten wieder, unter deren Herrschaft die Erkrankung einsetzt. Dies kann indes nicht geschehen, wenn nicht irgendeine frühere Erkrankung oder ein Unfall, ein »Trauma« vorherging, an deren Nachwirkungen auf die Gesamtheit der Organempfindungen und Organgefühle jener durch die Rentenaussicht entstehende automatische Krankheitstrieb (oder Unfallstrieb) eine Betätigung und gleichsam eine Nahrung gewinnt. Nun findet sich freilich irgendein derartiges Material, je nach Größe und zeitlicher Nähe wechselnd, fast bei jedem Menschen. Ist es größer und näher und steht es außerdem noch in bewußt kausaler Beziehung zu den, im Wesen der betreffenden Arbeit liegenden gefährdenden Umständen, so ist im Maße, als dies der Fall ist, der Beginn der Erkrankung um so wahrscheinlicher. Bei

dem Erkrankungsprozesse kommen nun aber neue psychologische Gesetze zur Geltung; und zwar solche verschiedener Art. Auf Grund jener, durch die winkende Rente bestimmten veränderten Triebeinstellung zu Gesundheit und Krankheit in die Richtung auf »Krankheit«, stellt sich nun noch die triebhafte Aufmerksamkeit (nicht also die willkürliche wie das »Bemerken«, »Beachten« usw.) auf alle möglichen »Anzeichen« und inneren »Signale« der ja schon als vorhanden scheinenden Krankheit ein. Genau so, wie z. B. im Felde der äußeren Sinneswahrnehmung unter der Herrschaft von triebmäßigen starken Erwartungen eine im Sinne dieser Triebrichtung sich vollziehende Verarbeitung des gegebenen Sinnesmaterials zu falschen Ding- und Bedeutungseinheiten stattfindet und sich auf diese Weise »Illusionen« einstellen, im Falle aber, daß selbst die schon das pure Sinnesmaterial übersteigenden »Teilansichten«[1]) der Sache nicht mehr zum Bewußtsein kommen und jene Verarbeitung schon am puren Empfindungsmaterial einsetzt, auch sog. Halluzinationen, — so findet eben dasselbe hier an dem Material der Organempfindungen und Organgefühle statt. Auf mögliche »Symptom«einheiten von triebmäßig suggerierten Krankheitsbildern aller Art gerichtet, entstehen vor der grabenden, triebhaften

[1]) Z. B. das Sehding und sein jeweiliger visueller Aspekt.

Aufmerksamkeit nun auch illusionäre und in schwereren Fällen auch halluzinative Verarbeitungen des faktischen inneren Empfindungs- und sinnlichen Gefühlsmaterials zu solchen »Symptom«einheiten, in denen eine bestimmte Krankheit ebenso wahrgenommen erscheint, wie im Falle eines organisch Erkrankten; dies aber anknüpfend an meist wirklich vorhandene Nachwirkungen früherer Erkrankungen. So wie bei der Hysterie sich wechselnde, organisch nicht bedingte Schmerzkomplexe einstellen, die bald da-, bald dorthin wandern, findet auch hier ein Ähnliches statt. So ergibt sich schließlich ein *Gemisch des hypochondrischen und hysterischen Krankheitsbildes, aufgebaut auf ein ursprüngliches Trauma.* Gewiß sind auf dieser Stufe des Erkrankungsprozesses die in jenen inneren Empfindungs- und Gefühls-Illusionen vermeintlich gegebenen organischen Erkrankungen nur »eingebildet«. Aber darum ist der Betreffende nicht im mindesten »Simulant«, da seine Aussagen und sonstigen Ausdrucksbewegungen sich dem Inhalt seiner faktischen Einbildung genau so wahrheitsgetreu anmessen wie bei dem wahrhaft organisch Erkrankten. Ihn darum *moralisch* tadeln zu wollen, ist daher ganz ohne Sinn. Es ist ja eben hier gerade *nicht* ein schuldhafter *Mißbrauch* der Einrichtung, sondern sie *selbst*, die den geschilderten Zustand notwendig erzeugt. Dies vergessen insbesondere

häufig die Gegner der Einrichtung. Wenn diese in moralischen Tönen gegen die »Rentensucht« wettern und gar von »moralischer Verlumpung« reden, so scheinen sie dabei oft gar nicht zu bemerken, daß sie eben damit die Einrichtung selbst rechtfertigen. Wenn umgekehrt Freunde der Einrichtung demgegenüber die gesamten hierhergehörigen Erscheinungen als bloß »beiläufige Mißbräuche einer im ganzen wohltätigen Gesetzgebung« ansehen, so scheinen auch sie nicht zu sehen, daß die Einrichtung selbst es ist, die diese Erscheinungen zeitigt, die mit »Mißbräuchen« nichts zu tun haben. Noch weniger aber dürfen die betreffenden Individuen darum gesund genannt werden, weil jene illusionierten organischen Erkrankungen nur »eingebildete« sind. Freilich sind sie organisch gesund, und wer z. B. auf diesem Wege zur Überzeugung gelangt, er habe ein Magenleiden, hat faktisch kein Magenleiden. Aber daß er eben zu solchen Einbildungen und dauernderen Fixierungen dieser gelangt, das ist bereits die Folge seiner Erkrankung, aber eben einer psychischen, nicht organischen Erkrankung. Er ist also nicht etwa auch ein psychischer »Malade imaginaire«, sondern ein psychisch wirklich und faktisch Kranker, dessen Krankheit unter anderem die Einbildung organischer Erkrankungen zur Folge hat; und eben darum stellt seine Erkrankung auch einen Anwendungsfall des Gesetzes dar (und des an

diese Bedingung geknüpften Rentenbezugs) — einen Anwendungsfall also desselben Gesetzes, dessen Bestand die Erkrankung erst bewirkte. Wären es — wie man psychologisch ganz irrig deutete — willkürliche Aufmerksamkeitszuwendungen und »Beobachtungen« seiner inneren Empfindungszustände und von bloßen »Wünschen«, die Rente zu erhalten, geleitete, falsche Urteile über diese Zustände (resp. »Irrtümer« über sie), so läge die Sache freilich ganz anders. Man könnte ihn in diesem Falle auch beschuldigen und eines Mißbrauches der Einrichtung anklagen. Das alles kann aber niemals eine psychische Erkrankung erzeugen und entspricht dem Krankheitsbild der traumatischen Neurose in keiner Weise. Wesentlich ist, daß der Betreffende die unüberwindliche, von der willkürlichen Aufmerksamkeit ganz unabhängige triebhafte Nötigung verspürt, in sich herumzusuchen, und daß diese Wendung der triebhaften Aufmerksamkeit auf seinen Zustand durch den schon entstandenen »Schein« einer Erkrankung bereits bestimmt und durch den, durch die bloße Rentenaussicht bedingten, triebhaften Krankheitswillen schon in ihre Richtung geleitet ist. Seine etwaigen willkürlichen Aufmerksamkeitsakte, auch das Empfinden innerer organischer Reize erfolgen bereits unter der Herrschaft und im Spielraum jener neuen triebhaften Einstellung, die selbst schon krankhafter Natur ist. Zu

der genannten Gesetzmäßigkeit tritt aber nun noch eine zweite, die freilich noch weniger eingehend erforscht ist. Es ist bekannt, daß eine dauernde Zuwendung der Aufmerksamkeit, und zwar wieder der triebhaften Aufmerksamkeit auf die Empfindungen, welche gemeinhin automatische Lebenstätigkeiten, wie Atmen, Herzschlag, Gehen (vom Anfangsimpuls abgesehen), Sprechen, die automatischen Abschnitte von Arbeitsprozessen usw. begleiten, den normalen Fortgang jener Tätigkeiten zu hemmen und zu stören vermag; indirekt aber eben durch diese Funktionsstörungen auch zu den Krankheitsbildern von Herzkrankheiten, Asthma, Stottern, Lahmheit usw. zu führen pflegt. Auch die Intention (die sich auf das in oben beschriebener Weise sich einstellende Scheinbild, es gehe eine dieser Tätigkeiten nicht richtig von statten, obgleich sie faktisch wohl von statten geht, einstellt), dem Gang der Prozesse willkürlich nachzuhelfen, sonst automatisch sich vollziehende Teilprozesse also willkürlich zu leiten, bringt häufig erst das Übel hervor, dem sie begegnen will; so wird z. B. stottern, wer anstatt den Gedanken und den künftig zu sagenden Gedanken die Aussprache des Gedankens, und zwar des gegenwärtigen, intendiert. Auch kann es hierbei vorkommen, daß die Zuwendung der eigenen Aufmerksamkeit auf die betr. Prozesse sich als Folge einer erlebten Zuwendung frem-

der Aufmerksamkeit auf sie darstellt. So fühlt man sich schon in der normalen Breite leicht im Sprechen oder Schreiben gehemmt, wenn ein anderer einem auf den Mund oder den Gang der Feder sieht. Nun sind aber beide Quellen jener Zuwendung der Aufmerksamkeit, die Illusion, »es gehe nicht gut« (aus der Illusion von »Symptomen« stammend) und die Zuwendung der Aufmerksamkeit anderer Personen auch in unserem Falle vorhanden. Wo immer der Rentenbezug an Unfälle oder Erkrankungen geknüpft ist, die sich als Folgen des Arbeitsprozesses darstellen, werden nicht nur beliebige, z. B. an frühere Lebensstörungen anknüpfende, negativ betonte Empfindungen ohne weiteres mit Folgen des Arbeitsprozesses in Beziehung gebracht werden, sondern es wird der automatische Teil des Arbeitsprozesses auch eine starke Aufmerksamkeit zugeleitet erhalten, hierdurch aber faktisch gestört werden und die Unfallgefahr dadurch bedeutend wachsen. Und analog werden sich durch das Mittelglied dieser Gesetzmäßigkeit aus den vorher eingebildeten Krankheiten faktische krankhafte Störungen z. B. der Herztätigkeit ergeben. An die Stelle aber jenes »Zusehenden« tritt hier die gesamte Summe Aufmerksamkeit, die alle amtlich mit der Durchführung des Gesetzes betrauten Personen aus Berufspflicht den die Gesundheit gefährdenden Arbeitsprozessen

täglich und stündlich zuzuwenden haben.

Damit gelangen wir zu dem letzten Punkt, den diese kleine Studie hervorheben möchte: die gesamte Erscheinung hat auch neben ihrer allgemein psychologischen auch ihre sozialpsychische Seite, die bisher kaum gewürdigt worden ist. Unsere große deutsche sozialpolitische Gesetzgebung findet ihre Rechtfertigung durchaus nicht aus der Idee der Caritas, des Mitleids, der Liebe — wie z. B. viele der ihr Wesen verkennenden »Rassenethiker« annehmen —, sondern zum einen Teil aus der Forderung der Gerechtigkeit, daß die ganze Gesellschaft und ihre höchste Organisation, der Staat, die Verpflichtung haben, für solche Schädigungen des Lebens usw. ihrer Mitglieder, die aus der Natur der herrschenden Betriebsformen der industriellen Arbeit, deren Produkt alle mehr oder weniger mitgenießen, sich ergeben, auch als Ganzes aufzukommen; zum großen Teil aber auch schon aus dem rein ökonomischen Grunde, daß die in den Unternehmungen arbeitenden Kräfte selbst geschont werden müssen, wenn das gesamte Arbeitsprodukt der Nation auf sein Höchstmaß wachsen soll und auf diese Weise an der »Arbeit«, — auch nur als »Ware« betrachtet, — ebenso gespart wird, wie durch gutes Instandhalten und Ölen der Maschine die Ausgaben für Maschinen verringert werden; ein Gesichtspunkt,

den neuerdings Goldscheid mit Recht, wenn auch unseres Erachtens übertreibend, hervorhob; und den vor ihm der verstorbene Professor Ernst Abbée, der Leiter der Zeißwerke, hervorzuheben nicht müde wurde. Aber diese faktische »Rechtfertigung« der Gesetzgebung ist mit ihrer psychischen Wirkung und mit der Art der Aufnahme ihrer Maßregeln durch die Versicherten eben durchaus nicht identisch. Es ist sehr fraglich, wie weit die Versicherten die für sie getroffenen Maßregeln auch im Sinne der obigen Rechtfertigung der Einrichtung auffassen (im zweiten Sinne tun sie es ja gewiß nicht) und wie weit sie ihre Früchte für sie nicht als bloße zu einer »Einrichtung« erstarrten Geste sozialen Mitleids der herrschenden Klassen mit dem »arbeitenden Volke« faktisch empfinden[1]). Ein Teil der Abgeordneten, insonderheit die Frhr. von Stumm Nahestehenden, haben auch bei den erstmaligen Beratungen der Gesetze zu Beginn unserer Ära der Sozialzwangsversicherung diesen Standpunkt geteilt — im Gegensatz zu den Liberalen und dem Zentrum, die von vornherein den andern Gesichtspunkt der »Gerechtigkeit« vertraten und jene patriarchalische und »humane« Form des Arbeiterfürsorgegedankens

[1]) Natürlich handelt es sich hier nicht im entferntesten um die politischen Parteiansichten, denen gemäß sicher das Gros aller deutschen Arbeiter diese »Auffassung« weit von sich wiese; sondern um die gefühlsmäßige »Auffassung«, die jenen Parteiansichten völlig widerstreiten kann.

zurückwiesen. Anderseits hat gerade der Hauptteil der Sozialdemokraten, sofern und soweit sie gegen die Gesetze stimmten, die Intention der Gesetzgebung gleichfalls als eine schwächliche, aus bloßem sozialen, schamverletzenden Mitleid entsprungene Abschlagszahlung für Schäden, deren Wurzeln nur mit Aufhebung der auf dem Privateigentum beruhenden kapitalistischen Wirtschaftsform abzugraben seien, aufgefaßt, und eben diese Auffassung agitatorisch verbreitet. Mit dem vordringenden Revisionismus in den Kreisen der Partei gewann freilich jene obige Form der Rechtfertigung der Gesetzgebung auch in den Parteikreisen immer mehr Geltung und stellt gegenwärtig ohne Zweifel den Standpunkt der geistigen Führerschaft der Partei dar. Dagegen scheint das Empfinden der großen Massen der Versicherten, insbesondere der wenig qualifizierten Arbeiter, doch jene ältere Einstellung geblieben zu sein, und dies um so mehr, je geringer das von der faktischen Verteilung der Lasten der Versicherung wieder unabhängige Gefühl ist, zu diesen Lasten selbst größere Teile beizutragen. Soweit aber dies der Fall ist, treten im Werden der Rentenhysterie auch Gesetze in Tätigkeit, die auch für eine große Reihe anderer Zeitprobleme aus der Massenpsychologie von größter Bedeutung sind. Fühlt sich jemand mitleidig beachtet, und zwar so, daß nicht sein tieferes und individuelles Selbst, das

ja hier keinerlei Rolle spielt, die Richtung des Mitleids bildet, sondern seine Existenz als Exemplar einer Klasse, so kann ein Doppeltes die Folge sein: Entweder sein Klassenstolz und sein Klassenselbstgefühl ist stark genug, dieses Mitleid und das durch es geleitete fürsorgliche Tun abzulehnen, und zwar aus einer Schamreaktion heraus, oder aber das empfundene Mitleid verstärkt und vertieft, so sehr auch die aus ihm quellende Fürsorge dem momentanen Übel Abhilfe bringt, die Leidensfähigkeit von Übeln der betreffenden Art. So weint z. B. ein Kind, das sich gestoßen hat, heftiger und heftiger, je mehr man es bemitleidet, und obgleich man mit den Ursachen die schmerzhaften Empfindungen sukzessive beseitigt, wird sein Leiden an diesen abebbenden Empfindungen, trotz deren Intensitätsverminderung, größer und schwingt sozusagen über seinen ersten Anlaß, den Stoß und die ihm entsprechenden Schmerzempfindungen noch um ein Teilchen hinaus, Teilchen, die sich im Falle fortgesetzter Bemitleidung bei allen möglichen Anlässen summieren und schließlich zu einer Art Leidenssucht führen, deren Regung vom mitleidigen Zuschauer abhängig ist und die zu faktischen Leiden führen, die ohne den mitleidigen Zuschauer nicht ins Dasein getreten wären. Auch hier liegt ein Wurzelpunkt gewisser hysterischer Symptome. Das eben noch tiefunglückliche Gesicht und die Tränen

des Patienten machen einer heiteren Aufhellung und vollendeter Seelenruhe Platz, sowie der Arzt oder sonst eine Person aus dem Zimmer ist und etwa durch ein Guckloch den Patienten beobachtet. Gleichwohl hat er auch in diesem Falle durchaus nicht etwa »simuliert« oder »Theater gespielt«, wie einer, der nur den künstlichen Ausdruck des Leidens annimmt oder sprachlich vorgibt, daß er leidet; d. h. wie im Falle, daß Ausdruck und Erlebnis künstlich inadäquat sind. Vielmehr leidet er wirklich und gerade, weil sein Ausdruck und seine sprachlichen Äußerungen diesem Leiden natürlich und angemessen sind, fehlt hier jene verhältnismäßig leichte Durchschaubarkeit der Sachlage, die bei künstlicher Trennung von Erlebnis und Ausdruck wie im Falle der Simulation besteht. Gleichwohl aber ist dies »wirkliche Leiden« in seinem Bestande ganz vom Dasein des Zuschauers abhängig. Ist an das Vorhandensein (wie fast immer) des fremden Mitleids außerdem ein Interesse gebunden, das durch die aus dem Mitleid des Zuschauers hervorgehenden Tätigkeiten gefördert werden kann, so wird wiederum jenes mitleidheischende Leiden des Patienten ohne besondere »Vorstellung« oder »Erwartung« jener Vorteile gesteigert. Es hat darum auch dieser Fall mit dem »Rechnen« auf fremdes Mitleid gar nichts zu tun. Auch ein solches Rechnen findet ja häufig statt. Ich kenne keinen furcht-

bareren Fall desselben als den jüngst aus Rußland in der Frankf. Ztg. berichteten, nach welchem Bericht in der Nähe einer größeren Stadt ein Krüppelheim bestand, in dem Kinder der ärmsten Schichten, die von dem Unternehmer adoptiert wurden, eigens zu Krüppeln gemacht, z. B. geblendet wurden, um dann an das russische Bettlerheer zu bestimmtem Entgelt überlassen zu werden und durch sie »milde Gaben« hervorzurufen. Aber das, was hier verbrecherische und willkürliche Ausbeutung des Mitleids ist, Hervorbringung von Leid und Übeln zum Ziele, aus dem durch sie bestimmten Mitleid Vorteile einzuheimsen, kann sich auch ohne eine Spur von moralischer Verschuldung und ganz unabhängig von Wille und Berechnung, durch eine der möglichen Formen der automatischen Wirksamkeit des Mitleids selbst vollziehen. Denn so »wohltuend« echte Teilnahme ist, so wahr es ist, daß »geteiltes Leid« halbes Leid ist, so gilt dies nur, soweit im Mitleiden erstens keinerlei Gefühlsansteckung stattfindet und damit auch jene »Leidenspotenzierung« unterbleibt, die Fr. Nietzsche völlig irrig auch dem echten Mitleid zuschrieb[1]); und soweit die Intention des Mitleidempfängers allein und ausschließlich auf den Aktus der seelischen Teilnahme selbst gerichtet ist, nicht aber, sei es bewußt oder in Form jener Vor-

[1]) Siehe hierzu des Verfassers: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, H. Niemeyer, Halle 1913.

wirkung der bloßen »Aussicht« auf die Vorteile, die für ihn aus dem erlebten Mitleiden des anderen erwachsen können. Ist das letztere der Fall, so wird mit dem fremden Mitleiden ganz automatisch auch das Leiden, das es hervorruft, ein »Interesse« des Betreffenden; aber hierdurch muß sich sein Leiden auf die Dauer trotz der dadurch erreichten Abhilfe von einzelnen Übeln steigern, indem hierdurch seine Leidensschwelle (bei denselben Empfindungen und äußeren Anlässen) steigend gesenkt und schließlich eine Leidenssucht hervorgerufen wird, in der die Anlässe zum Leiden geradezu aufgesucht werden und auch die Vorsicht vor Gefahren entsprechend rein automatisch verringert wird. Werden nun die Gesetzgebung und ihre Maßregeln gefühlsmäßig von den durch sie Betroffenen als ein Niederschlag, eine Kondensierung sozialen Mitleids — sicher gegen ihren wahren Sinn — aufgefaßt und erlebt, so treten gerade darum, weil sich gesetzlich bestimmte und also streng regelmäßige Vorteile mit dem in den Maßregeln erlebten Mitleidsquantum der Gesellschaft gegen die Versicherten verknüpfen, auch all jene Gesetze massenpsychologisch in Kraft. Das Gesetz wirkt dann mit der Fülle seiner Apparate und Beamten usw. sozialpsychologisch einfach als eine Summe von mitleidsvollen Beachtungsakten gegenüber den Versicherten und denjenigen Arbeitsprozessen, in denen bestimmte Gefahren für die

Gesundheit resp. Unfallsgefahren liegen: Nicht anders wie im Falle vom Kind, das sich stößt und dem dieses Kind mitleidsvoll beachtenden Zuschauer. Durch die Gesetzesform und die damit verbundene Stetigkeit jenes Einflusses muß die Kumulierung des »Hinausschwingens« des Leidens über seinen ursprünglichen Anlaß bei den betreffenden Kranken schließlich alle jene vorhin genannten Symptome der Einzelhysterie hervorbringen. Als ein zweites sozialpsychisches Moment, das die betr. Erscheinungen freilich nur quantitativ steigert, ist hierbei auch noch der gegenseitigen psychischen Leidensansteckung sowohl durch faktische Leiden und Krankheitsübel (durch deren Wahrnehmung bei andern) als auch der krankhaften psychischen Haltung, die zu den »eingebildeten« organischen Krankheiten im vorher bestimmten Sinne führt, zu gedenken. Die seelische Kontagiösität gerade solcher »Haltungen« ist eine ungeheuer starke, zumal alle dazu irgendwie Disponierten nach Charkots Wort sich zu »suchen« pflegen und der psychische Prozeß der Ansteckung sich in diesem Falle in geometrischer Reihe steigert, da jeder durch Ansteckung entstandene Fortschritt in jener Haltung sofort wieder auf seinen Ausgangspunkt zurückwirkt. Gesteigert wird diese Art Ansteckbarkeit unter den Betroffenen des Gesetzes aber außerdem im selben Maße, als überhaupt das Individualbewußtsein vor

dem Klassenbewußtsein der betr. Schichten zurücktritt und das Gefühl der Schicksalsgemeinschaft die Empfindung des Besitzes besonderer Schicksale mehr und mehr zurückdrängt. Hierbei ist wesentlich, daß der Prozeß der Leidensansteckung von den niedersten Schichten einerseits, von den für die Rentenhysterie erblich am meisten disponierten Gruppen aus andererseits, beginnt, und sich in der Richtung zur höheren Qualitätsarbeit einerseits, zu erblich minder disponierten Gruppen fortpflanzt und indem er sich in letzterer Richtung verlangsamt, immer gesundere Elemente ergreift. Ein wie großer Faktor aber darin die erbliche Konstitution ist, entzieht sich meiner Feststellung; doch scheint es mir gewiß, daß diejenigen, die hier schon von einer »durch ein Gesetz hervorgebrachten Volkskrankheit« reden und die ökonomischen Vorteile, die das Gesetz der Arbeiterklasse bringt und deren Folgen für Gesundheit und Wohlfahrt der Klasse für geringer halten als die durch es verletzten Forderungen der Sozialhygiene, das Maß des konstitutionellen Faktors, als der Vorbedingung für jene geschilderten krankmachenden Prozesse, bedeutend unterschätzen. Bestände hier nicht ein erhebliches Maß, so müßte nach der Dauer des Bestehens des Gesetzes die Rentenhysterie sicher schon ganz andere Dimensionen angenommen haben, als dies der Statistik und den Aussagen unparteiischer ärztlicher Beob-

achtung entspricht. Ist dies aber der Fall, so gibt die Tatsache der neuen gesetzlich hervorgerufenen Summe von Krankheitserscheinungen auch zu einer Befürchtung in rassenhygienischer Hinsicht um so weniger Anlaß, als die Zahl der erblich zu jener seelischen Erkrankung disponierten Individuen durch die schädlichen Einwirkungen des diese Erbanlagen auslösenden Gesetzes in ihrer Existenz und Fortpflanzungsfähigkeit sicher nicht gesteigert, sondern eher vermindert wird. Ob dieselben krankhaften Dispositionen ohne das Gesetz nicht gleichfalls, wenn auch in einer anderen Form, und die einzelnen Erscheinungen der Krankheit nur in anderen Einheiten von Krankheitsbildern verteilt zum Ausdruck gekommen wären, so daß man nicht sagen dürfte, es habe hier ein Gesetz eine »Krankheit«, sondern nur, es habe ein Gesetz ein neues Krankheitsbild erzeugt, müßte in diesem Falle erwogen werden.

Sozialethisch möchte ich aus dem Gesagten am Schlusse eine Folgerung ziehen, die ich anderwärts genauer begründete. Einmal die Folgerung, daß die tiefsten und sittlich wertvollsten Akte und Motive des menschlichen Wesens, Liebe und echtes Mitgefühl immer mehr aus der sozialen Sphäre und der Sphäre der sozialen Übel herausgezogen und in die Sphäre des individualpersönlichen Verhaltens von Mensch zu Mensch hineingezogen werden sollten;

und dafür der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit und jener der Kraftersparnis an Menschenarbeit immer tiefer von jener ersten Sphäre Besitz ergreife; daß die herrschenden Schichten lernen, den Arbeiter genügend zu achten, um ihn nicht durch zur Schau gestelltes Mitleid und aus ihm quellende »Wohltaten« zu beschämen, dieser aber die betr. Einrichtungen als solche, auf die er nach sozialer Gerechtigkeit ein Recht hat, ansehe und alles, was ihm »Humanität«, »Mitleid«, »Liebe« geben möchte, — soweit er nicht Individuum, sondern Klassenglied ist —, immer energischer zurückweise.

Goethe schrieb bekanntlich angesichts der Herderschen »Ideen« und des in ihr prophezeiten Sieges der Humanitätsidee die Worte nieder, er befürchte, daß hierdurch »Jeder des Anderen humaner Krankenwärter« sein werde. In gewissem Sinne ist durch die Tatsache, daß der Staat und die Steuern eines jeden von uns die Lasten der Sozialversicherung gegen Krankheit, Unfall usw. mitträgt, dieser Zustand erreicht. Es entspricht auch nur der Anwendung der Gerechtigkeitsidee auf die Arbeits- und Betriebsformen unserer Zivilisation sowie jenem tieferen Solidaritätsprinzipe, das Goethes individualistischem sittlichem Geiste unverständlich war, daß sich dem so verhält. Aber in zwei Punkten fühlte Goethe doch schon die großen Gefahren heraus, welche die nachfolgende Geschichte zur Reife

brachte und von denen eine ganz kleine und nebensächliche auch die hier von uns gekennzeichnete Erscheinungsgruppe ist: Einmal darin, daß das Motiv der »Humanität«, jener großen modernen Haltung, die an die Stelle der von ihr grundverschiedenen christlichen Liebesidee trat[1]), die Gefahr in sich trägt, die Übel, auf die sie einseitig blickt und die Übel in der Sphäre des Sozialen, auf das sie wie hypnotisiert starrt, und denen sie Abhilfe bringen möchte, erst zu bewirken; sodann aber, daß das Maß von Aufmerksamkeitsspannung, mit der ein Volk auf Übel und Leid gerichtet ist, eine obere Grenze hat, bei der sie sich zur Abhilfe von jenen Übeln zu verlohnen aufhört, ja neue Übel zu schaffen tendiert und außerdem um dasjenige Maß von Wert und Glück, Volk und Menschheit betrügt, das allein — von allen anderen Glücksquellen abgesehen — aus der nicht minder erhabenen Solidarität in der Freude und dem gegenseitigen Mitfühlen an den positiven Gütern der Welt hervorquillt.

Gerne wollen wir »jeder des andern Krankenwärter sein«, aber nicht »nur«, wie Goethe befürchtet; sondern so, daß jeder auch des andern Freudenerwecker bloß durch die ihm gebotene Anschauung der eigenen Freude sei.

---

1) Vgl. hierzu den Aufsatz »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«.

ZUM SINN DER FRAUENBEWEGUNG.

ZUM SINN DER FRAUENBEWEGUNG.

DIE Kreise, welche den durch die Reichsstatistik festgestellten erheblichen Rückgang der Fruchtbarkeitsziffer mit ernster nationaler Besorgnis ansehen und ihn nicht, wie die Sozialdemokratie, ausschließlich als ein erfreuliches Zeichen für die Hebung der arbeitenden Klassen und ihren steigenden Wohlstand aufzufassen vermögen, fallen gemeinhin mit jenen Gruppen zusammen, die sich gegen den in der Frauenbewegung werbenden Geist kehren, in dem sie einen Abfall von dem »wahren Beruf der Frau als Hausfrau und Mutter« erblicken. Dieses Verhalten scheint eine innere Begründung auch darin zu besitzen, daß der Frauen-Typus, den die bisherige Frauenbewegung in immer steigendem Maße (bis zum äußersten Grenzfalle der Suffragette) anstrebt, auf eine den großen nationalen Volkszwecken angemessene Fruchtbarkeits- und Fortpflanzungschance keineswegs hindeutet. Sowohl jene weiblichen leiblichen und seelischen Eigenschaften, die auf den Mann, sofern er sich nicht durch materielle Rücksichten, sondern durch weib-

liche Reize leiten läßt, eine Anziehungskraft auszuüben pflegen, als jene anderen, die eine, vom Standpunkte der biologischen Zweckmäßigkeit aus hinreichend große, gesunde und zeitlich frühe Fruchtbarkeit in Aussicht stellen (Beckenweite, Stillfähigkeit usw., erotische Reizbarkeit) scheinen, von einzelnen Individuen abgesehen, um so weniger vorhanden zu sein, als die betreffenden Frauen in jener Bewegung eine tätige Rolle übernehmen. Wenn man dem gegenüber hervorgehoben hat, daß die erwerbstätigen Frauen, als deren Stimmführerinnen die in der Frauenbewegung aktiven Frauen vor allem zu gelten haben, durch die Erringung ökonomischer Selbständigkeit, auch weniger genötigt sein werden, bei ihrer Männerwahl materiellen Interessengesichtspunkten und den (meistens gleichfalls auf solche gerichteten) Autoritätseinflüssen ihrer Familie Folge zu geben, und indem sie in höherem Maße »ihrem Herzen« zu folgen vermögen, auch ohne weiteres einen qualitativ wertvolleren Nachwuchs in Aussicht stellen, so hat man verschiedene Faktoren hierbei übersehen. Einmal drängen die Anstrengungen, die die Frau unter dem Druck des weiblichen Angebots an Arbeitskräften, und infolge der Konkurrenz mit den Männern um eine angemessene Ausfüllung von Männerberufen zu machen hat, die erotischen Motive meist in solchem Maße zurück, daß wenig Garantie dafür

besteht, daß die ökonomisch selbständigere Frau auch mehr »ihrem Herzen folge«, und nicht vielmehr auch bei der Männerwahl eben jenem Motive, das stark genug war, sie zu einer ökonomisch selbständigen Frau werden zu lassen. Dieselbe gesteigerte Rechenhaftigkeit der ganzen Lebensgesinnung, die innerhalb unseres Wirtschaftssystems der Frau allein jenen Erfolg ihrer Anstrengungen garantiert, der ihr eine ökonomische Selbständigkeit gibt, äußert sich meist schon in der Wahl der Männer, derer sie sich zu bedienen pflegt, um in die erwünschten Stellungen hineinzukommen. Ist doch in unzähligen Fällen schon der erste Eintritt der Frauen in das aktive Wirtschaftsleben an die scheußliche Erscheinung einer Art von männlichem Patronat gebunden, bei dessen Übernahme seitens der Frau Autoritätsbedürfnisse und erotische Motive unter der Führung von Interessenspekulation, seitens des Mannes der jeweilige Geschäftsbedarf mit meist niedrigsten sinnlichen Motiven in peinlichster Eintracht zusammen wirken. Wo es aber zur weiblichen Entscheidung über die Eingehung einer Ehe kommt, da wird die rechenhaftere Frau erst recht der Gesinnung treu bleiben, die sie ökonomisch nach oben führte. In beiden Fällen wird das solcher Halbheiten und Niedrigkeiten fähige Männermaterial für eine günstige Fortpflanzung wenig Aussicht geben. Weder die Beobachtung des Lebens, noch das, was

die Statistik hier an Schlüssen erlaubt, sprechen denn auch dafür, daß jene erwartete Folge eintritt. Die erwerbstätigen Frauen tragen nach der Statistik, und zwar in dem Maße, als sie männliche Berufstätigkeit haben, nur einen verschwindenden Bruchteil zu den ehelichen und außerehelichen Kindern bei. Weit wichtiger als dieses Moment aber ist das andere, daß nach der Qualität und Quantität des Bedarfs, den unser von Hause aus ganz und gar auf männlichen Werten und Idealen beruhendes Industriesystem an weiblichen Arbeitskräften stellt, von vornherein der relativ virile angeborene Typus von weiblichen Individuen im Kampfe um die ökonomische Selbständigkeit vor dem weiblichen Eigentypus gewaltig begünstigt und prämiiert erscheint. Alle jene Frauen, deren Gedanken- und Arbeitskontinuität wenig durchbrochen und abgelenkt ist durch einen stärker empfundenen Fortpflanzungstrieb, durch leidenschaftliches Gefühl, durch erotische Ideen und Fantasien, durch Schwangerschaft, Kinderernährung, durch erotische und mütterliche Sorgenbelastung und welche, damit einhergehend, von vornherein meist wenig ausgeprägt scharfe psychische und physische sekundäre Geschlechtsmerkmale aufzuweisen haben, besitzen bei gleichen ursprünglichen Besitzverhältnissen und gleicher Klassenzugehörigkeit eine weit größere Aussicht, sowohl in den ökonomischen Arbeitsmechanismus unserer Zivilisation

hineinzugelangen, als, soferne sie bereits darinnen sind, dauernd und mit ökonomischem Erfolg in ihm zu verharren. Daß die Ehe- und Kinderlosigkeit und der Rückgang der Geburtenfrequenz, sowohl innerhalb als außerhalb der Ehe, hierdurch erheblich gesteigert werden, duldet keinen Zweifel. Die von der auswählenden Macht jener schon in unserem industriellen System selbst liegenden Selektionskraft übergangenen Frauen, sowie die für den industriellen Bedarf an Arbeit als »untüchtig« wieder abgeworfenen, weiblichen Typen können aber meist darum für eine qualitativ und quantitativ günstige Fortpflanzung wenig ins Gewicht fallen, weil sie im selben Maße, als sie vermöge ihrer weiblicheren Eigenschaften sich für jenen Arbeitsbedarf als »untüchtig« erwiesen, in Gefahr sind, in eine der so überaus mannigfaltigen Arten und Übergangsstufen der Prostitution (oft nach dem ersten Kinde) hinunterzusinken. Die hierin liegende Doppeltendenz des gegenwärtig herrschenden Arbeitssystems gewinnt auch im selben Maße ihren realen Ausdruck und wirkt ihre schädlichen Folgen aus, als die Gesellschaften, die wir in Vergleich ziehen, industrialistischen Charakter aufweisen. Mit Recht hat G. E. Woodruff hervorgehoben, daß der starke Moralismus und die Prüderie großer Teile der amerikanischen und englischen Frauenschicht nicht durch eine sittliche Emporhebung der Frauen bedingt ist,

sondern zum größten Teile dadurch, daß der Bedarf an Arbeit dieser höchstindustrialisierten Gesellschaft von selbst die Trägerinnen einer mehr durch Liebe und Zärtlichkeit bewegten Psyche der steigenden Selbstauflösung durch die Prostitution und durch die sie begleitenden Krankheiten überlasse, und auf diese Weise den reineren weiblichen Gattungstyp auch erblich immer mehr ausschalte. Was man dagegen neuerdings mehr und mehr für die Erscheinung jenes virilen Frauentypus (der sich, wie alle Modekundigen versichern, z. B. auch in dem Gang der Veränderungen der weiblichen Kleidermoden in die Richtung einer Nachahmung der für die männliche Figur bestimmten Kleidungsstücke erheblich ausspricht) verantwortlich zu machen pflegt, nämlich die Arbeit der Trägerinnen der politischen und sozialen Frauenbewegung und die »Politisierung« der Frau, sodann eine Schulbildung (besonders in England), die das junge Mädchen in steigendem Maße aus der Familie herauslöst und ihren Ehrgeiz durch Anpassung der Studienpläne der Mädchen an jene der Bildungsanstalten für die männliche Jugend, vermittelst eines selbst stark virilen Lehrerinnentypus, weit stärker weckt als das früher der Fall war, — dies und Ähnliches sind faktisch weit mehr die Folgen als die Ursachen jener durch obige Selektionstendenz steigenden Unweiblichkeit. Eben darum wäre es auch falsch, von

einem Kampf gegen diese bloßen Symptome eine wesentliche Besserung zu erhoffen. Daß diese Erklärung richtig ist, das zeigt auch die Tatsache, daß jene Erscheinung unweiblicher und für eine wünschenswerte Fruchtbarkeit wenig geeigneter Züge der modernen Frau durchaus nicht eine Folge davon ist, daß die Frau überhaupt wirtschaftlich tätig ist, und daß sie ihrem sog. »natürlichen Berufe« entsagt habe. Es ist ein sachlich völlig unbegründeter historischer Irrtum, anzunehmen, daß die wirtschaftliche und sonstige Betätigung der Frau, über die Aufgaben der Hausfrau und Mutter hinaus, überhaupt eine geschichtlich neue Erscheinung darstelle. Sehen wir von Verhältnissen bei vielen Naturvölkern, bei denen die Frau geradezu das Arbeitstier ist, ab, so war die Frau von jeher in Deutschland z. B. in weitestem Maße innerhalb der Landwirtschaft erwerbstätig; und noch heute rekrutiert sich nach der Statistik mehr als die Hälfte der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte, z. B. in Bayern, aus der weiblichen Landbevölkerung. Bei wenig industrialisierten Völkern oder Volksteilen, wie z. B. im südlichen Bayern, findet sich aber darum jene Tendenz zur Erzeugung eines virilen Frauentypus durchaus nicht vor. Und wo immer der Arbeitsbedarf der Gesellschaft nicht aus seiner inneren Natur heraus die spezifisch »männlichen« Eigenschaften einer strengeren Rationalität, Berechnung, Kalkulation

und eine mit der weiblichen Natur wenig vereinbare Kontinuität der Tätigkeit beansprucht, kann auch in der Tat die steigende ökonomische Selbständigkeit der Frau dadurch, daß sie ihre Wahl des Gatten oder des Geliebten von materiellen Rücksichten freier macht und sie ihrem Herzen leichter folgen läßt, die Chance auf eine wünschenswerte Fruchtbarkeit und Fortpflanzung nur steigern. Wie jene große in ihren einzelnen Formen so differenzierte Gesamtbewegung, die sog. »Frauenbewegung« (die eine ihrer Ursachen, wie man oft hervorgehoben, darin hat, daß die Frau ihren immer mehr aus dem Hause heraus in die Fabrik wandernden Arbeitsmitteln nachgelaufen ist), endgültig auf die nationalen Fruchtbarkeitsverhältnisse wirken wird, das scheint daher vor allem davon abzuhängen, wieweit unser, auf spezifisch männlichen Werten, Idealen und Fähigkeiten aufgebautes Kultur- und Arbeitssystem durch den langsamen Fortschritt der Bewegung selbst im Sinne einer Mitherrschaft spezifisch weiblicher Werte und Ideale verändert werden kann; und wie weit sich durch diese Veränderung ein spezifisch weiblicher Arbeitsbedarf, d. h. ein Arbeitsbedarf an spezifisch weiblichen Kräften herauszubilden vermag, der jene oben geschilderte gefährliche Selektionstendenz zum virilen Frauentypus aufhebt und an seiner Stelle eine andere schafft, die darauf abzielt, gerade den reineren weib-

lichen Typen auch ökonomische Selbständigkeit zu ermöglichen und dauernd zu sichern.

Es ist ein weit verbreiteter Fehler, den welthistorischen Sinn der modernen Frauenbewegung und ihre dauernde und endgültige Wirkung auf alle menschlichen Verhältnisse an denjenigen Erscheinungen abschätzen zu wollen, welche mit dem Auftreten der ersten weiblichen Vorboten, ihrer Haltung und ihrem Wesen und Bilde notwendig verknüpft sein mußten. Das wäre genau so unsinnig, wie es gewesen wäre, wenn man den Sinn der englischen Gewerkschaftsbewegung, der — wie wir heute wissen — durchaus Erhaltung der kapitalistischen Zustände und des kapitalistischen Geistes ist, an den revolutionären Unruhen der Chartisten, ihrer Vernichtung von Maschinen usw., welche den Beginn jener Bewegung bildeten, hätte ermessen wollen; ja, man verzeihe das drastische Beispiel, es wäre so unsinnig, wie wenn man einen etwa gelungenen revolutionären Putsch der französischen Royalisten über die Republik, der sich sicherlich auch allerhand Elemente bedienen müßte, deren Gemütsart mehr »revolutionär« als »konservativ« wäre, als einen Sieg der »fortschrittlichen Prinzipien« der modernen Welt ansähe. Jede Bewegung, was immer ihr Inhalt und ihr Ziel sei, ist »revolutionär«, sofern sie sich gegen ältere herrschende Zustände und Werte wendet und bedarf zu ihren ersten Trägern und Reprä-

sentanten und zu ihrer Durchführung Personen und Kräfte, die nach den herrschenden Werten des Systems, gegen das sich die Bewegung wendet, als in diesem System »ausgezeichnete« und »fortschrittliche« gelten müssen. Das schließt aber nicht aus, daß der Inhalt und Sinn der betreffenden Bewegung ein dem Geiste und den bewußten Zielen seiner ersten Träger und Repräsentanten gerade entgegengesetzter sein kann und daß sich das, was in ihr faktisch realisiert wird, von der Form seiner Realisierung als schärfstes Gegenteil scheidet und abhebt. Eben dies scheint aber bei der Frauenbewegung in jeder Beziehung und nicht bloß in bezug auf ihr gegenwärtiges und sich endgültig einstellendes Verhältnis zur Steigerung und Abnahme der Qualität und Quantität der Fruchtbarkeit der Fall zu sein. Schon der französische Positivist Auguste Comte hat mit vollem Recht auf diese Zweiseitigkeit der Frauenbewegung aufmerksam gemacht, und die Jesuiten, ja zum Teil die katholische Kirche überhaupt, die ja gegenüber dem Protestantismus von jeher das Recht des weiblichen Prinzips in allen menschlichen und göttlichen Dingen vertritt, haben den tieferen Zusammenhang zwischen Anfang und Ende wohl verstanden. Jede endgültige Steigerung der Berechtigungen der Frau in sozialer, politischer und ökonomischer Hinsicht muß notwendig zu einer inneren Begrenzung der Stoßkraft aller der Werte

und Kräfte führen, auf denen unsere gegenwärtige Zivilisation sich erhebt. Keine in den Grenzen geschichtlicher Variabilität liegende Veränderung des weiblichen Typus kann es ja jemals aufheben, daß die Frau als das erdenmäßigere, pflanzlichere, in allem Erleben einheitlichere und durch Instinkt, Gefühl und Liebe weit stärker als der Mann geleitete Wesen, auch das von Hause aus konservative Wesen ist, die Hüterin der Tradition, der Sitte aller älteren Denk- und Willensformen, und die ewige Bremskraft eines nach den Zielen bloßer Rationalität und bloßen »Fortschrittes« dahinstürzenden Zivilisations- und Kulturwagens. Zu den männlichen Exzessen in der Geschichte, sowohl zu jenen der Ideen als zu solchen der Sitten und Moden, hat die Frau, trotz ihrer gesteigerten leiblich-seelischen Plastizität, stets eine fast ans Wunderbare grenzende Ruhe und Konstanz bewahrt. Mit der schönen und ruhesamen Gelassenheit eines Baumes, neben dem Tiere ihre verwickelten Sprünge machen, steht sie im Grunde ihres Seins vor der ruhelosen Dramatik der Männergeschichte — immer bedacht, die großen, einfachen Grundlagen festzuhalten, die unsere gattungsmäßige Existenz zu eigen hat. Mag darum auch der weibliche Typus, der zunächst diese Bewegung ins Rollen bringt, in einem Maße wie immer die oben genannten Wesenseigenschaften des Weibes vermissen lassen, — das ist nur eine Folge davon, daß unsere, so

spezifisch männliche Kultur auch im Angriff auf sie und im Kampfe gegen sie nur auf männliche Waffen reagiert —, so wird doch jene vorläufige, notwendige Mimicry des Weibtums, vermöge der es zunächst die Schutzfarbe seines Gegners annimmt und die Genossen des virileren Typus in den Kampf vorausschickt, in dem Maße verschwinden, als die Bewegung Ausbreitung, Macht gewinnt und sich durchsetzt; und damit die bisherige Schwäche der weiblichen Position (die wie immer, so auch hier, eine Bedingung der »Mimicry« darstellt), einer stärkeren Position Platz macht. Daß so lange als die öffentlich rechtliche Personalität der Frau und ihre selbständige Mitwirksamkeit an der Bestimmung der Kulturziele nicht anerkannt ist, und eben darum die Werte, Aufgaben und Ziele, die unsere Kultur beherrschen, ausschließlich männliche, und zwar spezifisch männliche sind, auch die sich in einem solchen System aufkämpfende Frau zunächst männliche Züge annehmen muß, — das ist eine ganz selbstverständliche Tatsache. Ebenso selbstverständlich aber ist, daß — wenn jene Bewegung sich einmal durchgesetzt hat, — und damit jene Werte, Aufgaben und Ziele selbst einen dem Wesen des Weibes entsprechenden weiblichen Einschlag erhalten, jener Prozeß der Vermännlichung des Weibes mit all seinen üblen Folgen nachlassen und schließlich aufhören muß. Ja, ich bin der Überzeugung, daß es innerhalb

der gesamten Geschichte keine einzige friedliche Bewegung gegeben hat, die eine so durchgreifende Veränderung aller menschlichen Verhältnisse vollziehen wird, wie eine siegreiche Frauenbewegung. Die Befreiung des dritten Standes durch die französische Revolution und die langsame Emanzipation des vierten Standes in der modernen Arbeiterbewegung, in deren bloßer Gefolgschaft sich gegenwärtig noch ein Hauptteil der Frauenbewegung, nämlich die Arbeiterinnenbewegung befindet, werden, ihrer dauernden Wirkung auf die Menschheit nach betrachtet, gegenüber der Bedeutung der Frauenbewegung — wenn sie siegreich ist, ins Bedeutungslose verschwinden. Dieser Bewegung Sinn aber wird in allem und jedem Betrachte eine gewaltige Beimischung konservierender, sammelnder, erhaltender und alle jene Werte neu stützender Kräfte sein, über welche der anarchische, revolutionäre, zersplitternde Geist der Neuzeit wie über etwas »Veraltetes« hinwegzuschreiten gewohnt war. Gewiß! Die männliche Autorität z. B. über die Frau wird sich verringern; aber das Prinzip der Autorität wird in jedem Betrachte, in Staat, Kirche, Gemeinde, Schule gewaltig gewinnen. Der Inhalt jener besonderen Tradition, der »Gehorsam des Weibes« fordert, wird mehr und mehr verschwinden, aber das Prinzip der Tradition in bezug auf alle anderen nur gedenkbaren Inhalte, Sitte, Recht, Religion,

Kunst, Wissenschaft usw. wird gegenüber dem der »Vernunft« gewaltig gewinnen. Die Frau wird in gewissem Sinne einen rationelleren Typus repräsentieren; aber in dem, was die Philosophie der Neuzeit bisher »Vernunft« genannt hat, um dessen Gehalt an Ideen und Prinzipien als letztes Maß über alle menschlichen Dinge aufzuhängen, wird selbst eine gewaltige Bedeutungsverschiebung eintreten; und jener neue Begriff von der »Vernunft« — oder was dann an die Stelle jenes Wortes gesetzt wird, — wird die ewigen Züge des Wesens des weiblichen Geistes, wird auch die Konstituentien des weiblichen Bewußtseins in sich aufnehmen. Mit Recht hat G. Simmel darauf hingewiesen, daß alle Grundbegriffe unserer neueren Philosophie (hier als Ausdruck der neueren Kultur betrachtet), als da sind »Person«, »Vernunft«, »Wahrheit«, »Gutes« usw., den sonderbaren Fehler in sich tragen, sich zwar als »allgemein menschliche« auszugeben, und so auch den Anspruch erheben, die Maße für die andere Hälfte der Menschheit und deren edelste Kräfte mit zu umspannen, daß sie hierbei aber faktisch nur spezifisch männliche Werte verkörpern, so daß die Frau, die »allgemein menschlich« sein will, eo ipso hierdurch »männlicher« wird. Gewiß gibt es noch eine logische, ethische und ästhetische Gesetzlichkeit, die das Wesen des Geistes und des betreffenden Gegenstandes und Wertgebietes selbst ausdrückt

und darum für beide Geschlechter ein und dieselbe ist. Aber diese gibt es nur so weit, als wir auf die subjektiven Anlagen und Kräfte der Wesen und ihre Verschiedenheit, für die sie in Geltung steht und auf die bezogen jene pure Sachgesetzlichkeit erst zur sog. »Norm des richtigen Verhaltens« werden kann, keinerlei Rücksicht nehmen. Das »Denken« von Mann und Weib z. B. kann durchaus konstitutiv verschieden sein, ohne daß die Einheit der Gesetzmäßigkeit, die im Gedachten als solchem gründet, darunter leidet. Die logischen »Normen« und erst recht »Methoden«, deren richtige Fassung die Erkenntnis von Beidem voraussetzt, jener idealen Gesetze der Gegenstände und jener Denkkonstitution, müssen also bereits für beide Geschlechter verschieden ausfallen, soferne sie »richtig« sein sollen. Allen Disziplinen der Philosophie und Psychologie harrt gegenwärtig die noch kaum angegriffene Aufgabe, die Konstituentien des weiblichen und männlichen Bewußtseins in allen seinen Aktrichtungen aufzusuchen und erst auf Grund dieser Erkenntnis die geistigen Betätigungsfelder für beide Geschlechter aufzufinden. Die rohe Vorstellung des 18. Jahrhunderts, z. B. J. J. Rousseaus, daß die seelischen Differenzen von Mann und Weib ausschließlich Folgen der leiblichen und biologischen Funktionsunterschiede der Geschlechter seien, sonst aber sie beide je dasselbe Exemplar »vernünftige

Seele« besäßen, muß mit Stumpf und Stil ausgerottet werden. Die geschlechtliche Differenz ist geistig ebenso ursprünglich, wie sie es leiblich und biologisch ist. Die differentielle Geschlechtspsychologie, die für die unteren seelischen Funktionen, Empfindlichkeit, Reizbarkeit, Modalitäten der Aufmerksamkeit, des Interesses, Gedächtnis, Erinnerung, Phantasie gegenwärtig einen gewissen Grad der Ausbildung erlangt hat, wird sich daher nunmehr vor allem den höheren und höchsten Funktionen des kulturbildenden Geistes zuzuwenden haben. Überall wird die präzise Untersuchung hier zeigen, daß der Geschlechtsunterschied bis in die tiefsten Wurzeln des Geistes selbst zurückreicht, daß z. B. der weibliche Begriff, das weibliche Urteil, das weibliche Wertfühlen grundverschieden gebaut sind. Die Art, wie dem seelischen Ich von Mann und Weib der eigene Leib gegeben ist (z. B. die Distanzierung in beiden Fällen) enthält sicher einen unüberbrückbaren Wesensunterschied. Im Verhältnis zu der Art, wie die Frau konstitutiv ihren eigenen Leib erlebt, — wie sie sich in ihm fühlt und weiß — führt der Mann den seinen so distanziert mit sich, wie wenn es ein Hündchen an der Leine wäre. Doch dies ist nur ein Bild; und es bedarf einer hier nicht anzustellenden genauen Erforschung aller in Frage kommenden Tatsachen. Ich halte die hier für jede Erkenntnis des Richtigen gegebene Grund-

schwierigkeit, daß alle unsere intellektuellen Bilder von Mann und Weib selbst wieder durch männliche oder weibliche Geistesfunktionen aufgebaut sind — nicht aber durch solche, die unabhängig und über dem Geschlechtsgegensatz Bestand und Recht hätten, für äußerst groß. Nur darum ist sie keine unüberwindliche, weil in den konkreten Individuen beide wesensverschiedene Arten geistiger Funktionen sich in den mannigfachsten Verbindungen zusammen und durchdrungen finden. Nicht die Häufung empirisch-statistischer Untersuchungen, die auf die eigentümliche Zusammengesetztheit aus Weiblichen und Männlichen in dem untersuchten Material keine Rücksicht nehmen können, sondern allein die Methode der Wesensbetrachtung, angestellt vor allem von solchen Individuen, die entweder mit einem gewissen Gleichgewicht beider Funktionsarten ausgerüstet noch eines Überblickes über beide und eines Vergleiches beider fähig sind, oder doch ein besonderes Maß von Nachlebensfähigkeit für die Funktionen des anderen Geschlechtes besitzen, dürfte hier Erfolge versprechen. Die letzte Fundierung kann diese Betrachtungsart freilich nur durch die philosophische Entscheidung darüber erlangen, ob weiblich - männlich nur ein induktiv - empirischer Begriffsunterschied ist oder aber ein schon mit dem Wesen des Lebendigen selbst gesetzter Wesensunterschied gewisser Elementarphänomene, die

durch die Differenz des Physischen und Psychischen hindurchreichen und deren faktisches Erscheinen an irgend einem individualisierten Träger (Individuum, Organ, Gewebe, Zelle, Zellkern usw.) erst entscheidend dafür ist, ob dieses als männlich oder als weiblich bestimmt wird. So unendlich schwierig diese Entscheidung und die Isolierung jener Elementarphänomene für die Anschauung in der Überfülle des Materials sein mag — wir halten den Weg nicht für aussichtslos. Schon das ist als ein großer Fortschritt auf dem Wege — wenigstens bis zur Schwelle dieses Problems — anzusehen, daß wir die ganze Tiefe des Geschlechtsunterschiedes — und zwar ohne die voreilige Wertung, bei der man immer schon die spezifischen Werte des einen Geschlechts voraussetzt — wieder zu sehen beginnen; ja daß wir immer mehr, und zwar in Wissenschaft u n d allgemeinem Kulturleben gleichmäßig zur Anschauung tendieren, daß dieser Unterschied bis in die metaphysischen Wurzeln aller endlichen belebten und beseelten Existenz zurückreicht. Innerhalb der Biologie wird die bis vor einem Jahrzehnt herrschende Lehre, daß der Geschlechtsunterschied eine relativ späte und äußerliche Anpassungserscheinung des Lebens und seiner historischen Entfaltung sei, in immer stärkerem Maße ihrer tatsächlichen Scheinstützen beraubt. Ja, die alte aristotelische Lehre, daß alles Lebendige entweder männlich oder weib-

lich sei — wenn wir den Unterschied auch noch nicht überall feststellen können — hat wieder einige Vertreter in der positiven Biologie gefunden[1]). Auch an diese biologischen Ergebnisse wird die philosophische Wesensuntersuchung anzuknüpfen haben. Analog verliert in der Sphäre der Geisteswissenschaften die ältere, schnell fertige Urteilsrichtung, die z. B. die Verschiedenheiten des weiblichen Ehrgefühls, desgl. des Schamgefühls vom männlichen auf bloß historisch-zeitgeschichtliche, ökonomische und politische Ursachen zurückleiten will (Suggestion durch den Mann im Dienste seiner Interessen), mit jedem Tage mehr an Geltung. Und eben dasselbe gilt für die Kausalerklärung der männlichen und weiblichen geistigen Leistungen in der Geschichte. Die Männer beginnen aber auch einzusehen, daß diese allmähliche Wiedergewinnung der konstitutiven Unterschiede männlichen und weiblichen Seins für die Erkenntnis durchaus nicht *gegen* die Frauenbewegung ausgespielt werden darf, sondern im Gegenteil nur *für* die umfassende Kulturbedeutung jener Bewegung spricht. Ist faktisch dieser Gefühls-, Denk- und Leistungsunterschied ein so tiefgehender, ja ein jenseits aller *historischer* Variabilität gelegener Seins-Unterschied, so ist ja eben auch die *Angst*, es könne ein historischer Vorgang,

---

1) Ich nenne hier Doflein und in ganz anderer Richtung Fließ.

wie die Frauenbewegung, ihn zu einer wesentlichen Verminderung bringen, ein um so unsinnigeres Verhalten. Aber auch selbst die in der Bewegung tätigen Frauen gewinnen mehr und mehr die Einsicht, daß nicht die Unterdrückung der spezifisch weiblichen sittlichen Gefühle zugunsten einer Anpassung an das männliche moralische Empfinden, sondern umgekehrt deren reinste Aussprache, deren beste Formulierung und zur Geltendbringung im öffentlichen Leben ein integrierendes Moment in der Aufgabe der Bewegung selbst ist. Und in analoger Weise: daß an erster Stelle nicht der Nachweis, die Frau habe in der Geschichte ebensoviel leisten können als der Mann und habe es nur durch »männliche Unterdrückung« nicht geleistet, der Rechtfertigungsgrund der Frauenbewegung ist, sondern vielmehr das innere Recht der Frau, aus der Tiefe ihres Wesens heraus den Wertmaßstab irgendeiner bloßen Leistung für ihr Sein — und für das Sein des Menschen überhaupt — als einzigen und höchsten abzulehnen und in seiner öffentlichen Geltungskraft zu vermindern[1]). Eben das gehört zum spezifischen Eigenrechte der weiblichen Wertschätzung, die Werte des geschlossenen Seins des Menschen jenen seiner »Leistung« und Leistungskraft vorzuziehen. Soweit aber Leistung als Wertmaßstab

[1]) Vgl. hierzu Heinrich Rickerts feinsinnige Bemerkungen in seinem Aufsatz »Das System der Werte« (Logos).

akzeptiert zu werden verdient, ist die wahre Folge jener »Unterdrückung« soweit sie stattfand — nicht diese gewesen, daß die Frau nicht geleistet hätte, was nach männlicher Wertschätzung groß und erhaben ist, sondern daß ihre spezifischen Kräfte in spezifischen Leistungen nicht genügend zu ihrem Rechte kamen.

Aber sehen wir von diesen letzten Fragen, die man als Fragen der »Metaphysik der Frauenbewegung« bezeichnen könnte, hier einmal ab, und begnügen wir uns, die sehr nahe liegende und realistische Frage zu stellen, welche Neuformationen die politischen Kräfte durch einen Sieg der Doktrin vom Frauenstimmrecht gewännen. Wie würde es z. B. wohl wirken, wenn sämtliche auch nur erwerbstätigen Frauen des bayrischen Staates unter bestimmten Bedingungen das politische Wahlrecht besäßen? Also z. B. auch die gesamte andere (weibliche) Hälfte der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte? Oder wie würde die politische Gleichstellung der Frauen in Italien auf das Verhältnis des Papsttums zum Staate und zum König einwirken? Wie auf das Verhältnis Frankreichs zum römischen Stuhl? In der Zeitschrift Frauenstimmrecht (März 1913) wird hervorgehoben, daß die Rede des Abgeordneten Trimborn im preußischen Abgeordnetenhause vom 22. Oktober 1912 als ein Signalruf zu einer neuen Taktik der katholischen Frauen

aufgefaßt und praktisch berücksichtigt worden sei. Hedwig Dransfeld, die Vorsitzende des katholischen Frauenbundes, wies bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß nach den Worten des Bischofs Dr. Faulhaber im katholischen Dogma nicht »der leiseste Widerspruch gegen das Frauenstimmrecht an sich bestehe«, seine Einführung also nur eine Frage der Opportunität sei. Die Zeitschrift für »Frauenstimmrecht« begrüßt mit den tönendsten Worten jene Wendung des Zentrums und hebt das Mißbehagen der liberalen Partei über sie stark hervor: »Denn nirgends ist soviel angeborener Widerwille gegen die Teilnahme der Frauen an der Politik, wie in den breiten Massen des Philistertums, in denen der Durchschnitts-Liberalismus wurzelt«. Hier möge diese Tatsache nur dafür figurieren, daß die ideell längst vorbereitete Einsicht in die Vorteile, die sich der Sache der katholischen Kirche aus einem Fortschritt der Bewegung endgültig — wie jeder konservativen Sache — ergeben müssen, auch in Deutschland unmittelbar praktisch fruchtbar zu werden beginnt. —

Was hier über den Sinn der Frauenbewegung hervorgehoben worden ist, das gilt nun auch für die spezielle Frage hinsichtlich des Verhältnisses von Frauenbewegung und Fruchtbarkeit. Alles, was viele unserer Rassenbiologen gegen die Frauenbewegung vom Standpunkt des Mediziners einwenden,

wird genau solange Geltung bewahren, bis jenes oben beschriebene Selektionsgesetz der ökonomischen Bevorzugung des virilen Frauentypus außer Kurs gesetzt ist. Eben dieses Gesetz aber, das im Wesen des bestehenden industrialistischen Systems liegt — dieses hypervirilen Systems —, nicht aber die von jenen Männern an sich mit Recht beklagte Form eines großen Teiles der gegenwärtigen sozialen und politischen Frauenbewegung, bildet den Grund für jene negativen Wirkungen der weiblichen Erwerbstätigkeit auf die weibliche Fruchtbarkeit. Darum hat alles ermahnende Moralisieren, wie es einige jener Rassenbiologen neuerdings pflegen, auch nicht den mindesten Sinn. Aber auch ihre an sich sehr berechtigten Klagen über den Rückgang aller, eine gesunde Fruchtbarkeit versprechenden weiblichen Eigenschaften (eine nicht nur sozialbiologische, sondern auch rassenbiologische, d. h. durch Erbe immer weiter kumulierte Erscheinung) werden nicht dadurch ihren Gegenstand verlieren, daß man die Frau auf ihren sog. »natürlichen Beruf« zurückverweist; sondern sie werden allein dadurch schließlich einmal gegenstandslos werden, daß jene Selektionstendenz, welche die letzte Ursache für die von ihnen beklagten Erscheinungen ist, sukzessiv gemäßigt wird. Diese Mäßigung aber ist allein daran geknüpft, daß durch Erreichung einer sozialen, politischen und kulturellen Gleichberechtigung der Frau

und eine hierdurch gewährleistete, sich sukzessiv erweiternde Mitbestimmung der Frau an all unseren Arbeits- und Kulturzielen und Aufgaben der Arbeitsbedarf unserer Zivilisation selbst eine auf das Wesen des Weibes, seine spezifische Betätigung, sein spezifisches Interesse und seine spezifische Begabung angepaßte Note erhält, ohne deren Mitklang dann keine Aufgabe mehr gestellt werden kann. Dann — aber, auch nur dann — kann auch das Argument Geltung gewinnen, daß die ökonomisch selbständigere Frau, — die in diesem Falle, um ökonomisch selbständig zu werden, ja nicht mehr wie gegenwärtig einem virilen Typus schon von Hause aus angehören und die ihm entsprechenden Kräfte immer noch weiter in sich ausbilden muß, — durch ihre freiere Herzenswahl auch bessere Chancen der Fruchtbarkeit zu versprechen vermag.

Eine nicht unerhebliche Bedeutung wird im Verlaufe dieses Prozesses all jenen gegenwärtig noch völlig ungeklärten und chaotischen Bestrebungen zukommen, die in den mannigfachen Vereinigungen für »Mutterschutz und Mutterrecht«, für »Ehereform« und für eine sog. »neue weibliche Ethik« bisher ihren noch sehr fragwürdigen Boden gefunden haben. Denn so verworren jene Bestrebungen gegenwärtig noch sind, so müssen sie doch als erster Anfang gelten für eine Art von Frauenbewegung, die mit der bisher den Hauptschauplatz der Öffentlichkeit

einnehmenden Bewegung in scharfem Gegensatze steht. Dies schon darum, weil man hier jedenfalls jenem Typus Frau eine steigende Unterstützung und höhere soziale Wertschätzung zu gewähren sucht, dessen Vertreterinnen gemäß jener oben beschriebenen Selektionstendenz des industrialistischen Systems in die Prostitution abgeworfen zu werden in äußerster und ständiger Gefahr stehen. Das ist ja die innere Tragik dieses unseres Systems, daß in ihm nur die unweiblichen Frauen, — unter gleichen Besitz- und Standesvoraussetzungen, — ökonomisch zur Selbständigkeit aus eigenen Kräften aufsteigen können, die weiblichen aber (um so mehr, als auch die Männer, die dieses System ökonomisch aufsteigen läßt, um so weniger geneigt sind, ein armes Mädchen, das ihnen Liebe einflößt, um dessentwillen auch zu heiraten, als sie rechenhafter Natur sind) in eine Lage gelangen müssen, die sie auch nur einen Schritt — nach unserem bisher herrschenden sozialen »Werturteil« — von der »Prostitution« scheidet. Kenner dieser an der »Grenze« stehenden weiblichen Schicht versichern, daß sie nicht nur quantitativ immer mehr anwachse, sondern daß auch die menschlichen Qualitäten und Sitten, sowie Bildung und Schönheit dieser Mädchen und Frauen sich in den letzten Jahrzehnten gewaltig verbessert hätten. Das ist ja auch beim Bestand der obigen »Tendenz« gar kein Wunder. Während nun die ältere Frauenbewegung allein auf die

Ziele der ökonomisch steigenden Frau gerichtet war, scheint in diesen letztgenannten Bewegungen ein, aus — im Grunde — durchaus gesunden und echt weiblichen Instinkten geborenes, neu erwachtes Interesse für jene eben genannte Schicht sich kund zu tun; und insbesondere für jenen Teil derselben, der trotz hoher menschlicher und eben wegen seiner spezifisch weiblichen Eigenschaften dazu verurteilt ist, in das Chaos der Gesellschaft zu versinken und den Zielen der Bestrebungen nicht folgen zu können, welche die ältere Frauenbewegung allein propagierte. Es soll hier auf die einzelnen Ziele jener neuen Bewegung nicht eingegangen werden. Nur das will ich hervorheben, daß man sich viel zu wenig klar macht, daß im Laufe jenes genannten Absinkens der echteren und weiblicheren Frauenelemente — nicht notwendig in die Prostitution selbst — aber doch in die Richtung derselben, in gewissem Sinne ebenso eine neue weibliche Klasse erwachsen ist, wie eine neue soziale Klasse z. B. in den »Privat-Angestellten« zwischen den Arbeiterschichten und Unternehmern entstanden ist, eine Klasse, deren Selbständigkeit und Eigenart man gleichfalls gegenüber der Arbeiterklasse lange völlig verkannte. Keinesfalls wird es auf die Dauer angehen, diese Klasse im sozialen Werturteil und seiner schließlichen rechtlichen Ausprägung analog wie die Prostitution zu behandeln. Ich hege — aus hier nicht zu

erörternden Gründen — die Überzeugung, daß die Ehe ihrer Natur nach unscheidbar ist, und daß weitergehende Scheidungserleichterungen, überhaupt das ganze moderne rechtliche Herumkurieren an der Ehe (im Unterschiede von einer tieferen Besinnung auf ihren sittlichen Geist) keinerlei günstige Wirkungen haben kann. Es ist eine falsche Methode, tatsächliche Verhältnisse unserer gegenwärtigen Geschlechtsbeziehungen dadurch heilen zu wollen, daß man die Ehe — deren letzter Sinn ein religiöser und ewiger ist — durch Relativierung der Bedingungen ihres Bestandes erniedrigt. Um so mehr aber fordern die vorhin beschriebenen Verhältnisse, daß sich das soziale Urteil in bezug auf uneheliche Mütter und Kinder, sowie in bezug auf die sittlichen und rechtlichen Pflichten des Mannes gegen diese ganz erheblich anders gestaltet. Es geht nicht an, diese neue Schicht von Frauen mit der Prostitution mehr oder weniger in einen Topf zu werfen, und es geht nicht an, die sittlichen und rechtlichen Pflichten des Mannes gegen die Vertreterinnen dieser Schicht nur so gering zu bemessen, wie dies bisher üblich gewesen. Nicht eine Verringerung der Bestrafung von Abtreibung, eine Maßregel, die ja ganz und gar das sittliche und soziale Recht jener sozialen Ächtung der unehelichen Mütter und Kinder voraussetzt, deren Furcht das hauptsächlichste Grundmotiv jenes schweren Verbrechens ist, sondern eine erheb-

liche Verringerung jener Ächtung, ja eine gewisse Art von sozialer und rechtlicher Anerkennung und Schutz des dauernden Liebesverhältnisses und der daraus hervorgehenden Kinder, sowie die Einrichtung von spezifischen Rechtsgarantien für die betreffenden Frauen und Kinder ist es, was hier allein Hilfe verspricht. Nicht eine sog. »neue Ethik« ist hier notwendig, wohl aber der Ausbau unseres christlichen Ethos unter Berücksichtigung jener neuen Frauenschicht, die früher als Klasse nicht existiert hat und daher nicht berücksichtigt zu werden brauchte. Nicht Prinzipe sind zu ändern, sondern neue soziale Tatsachen anzuerkennen. Sowohl die sittlichen Werturteile, als die nach Recht und Sitte anerkannten Formen geschlechtlicher Verbindungen leiden heute an einer mangelnden Differenzierung, während die faktischen Formen dieser Verbindung längst eine reiche Differenzierung aufweisen. Unsere sozial-sittlichen Werturteile und unsere Rechtsformen sind hierin einem weit älteren Zustande der Gesellschaft angepaßt, in dem sich zwischen Ehe und Prostitution eine scharfe Mittelschicht noch nicht erhoben hatte. Daher keine »Reform der Ehe«, sondern eine sittlich anerkannte und rechtlich zu fassende Form des dauernden Liebesverhältnisses und seiner Nachkommenschaft, sowie gesteigerte Sozial- und Staatsfürsorge für die unehelichen Kinder!

DER BOURGEOIS.

DER BOURGEOIS.

1.

UNTER den mannigfaltigen Zeichen, die uns das Absterben der Lebensordnung anzeigen, unter deren Kraft und Richtung wir noch leben, sehe ich keines, das überzeugender wäre als die tiefe Entfremdung, die heute die in ihrer besonderen Ordnung besten Köpfe und stärksten Herzen angesichts dieser Lebensordnung erfüllt. Die Geschichte dieser Entfremdung ist noch gar jung. Ich finde die neue Haltung, die ich hier im Auge habe, zuerst — wie es zu erwarten ist — bei Gelehrten und Dichtern, — der Weltmensch mag »Träumer« sagen — etwa bei Gobineau, Nietzsche, J. Burkhard, Stefan George. So verschieden die Genannten in allem sind, was für Menschen wesentlich ist — darin empfanden und dachten sie gleichartig: daß die Gesamtheit der Kräfte, die das Charakteristische des Ganzen unserer gegenwärtigen Lebensordnung aufgebaut haben, nur auf einer tiefen Perversion aller geistigen Wesenskräfte, auf einem wahnbedingten Umsturz aller sinnvollen Ordnung der Werte beruhen könne

— nicht also auf geistigen Kräften, die, der normalen »Natur des Menschen« angehörig, nur Auswirkungen wären, die noch in den üblichen Veränderungsbreiten der uns bekannten Geschichte liegen. Könnten Leute, die heute noch bewußt oder unbewußt »mitmarschieren« und die ihr Entfremdungsgefühl noch nicht zum Standort einer Betrachtung aus der geistigen und historischen Vogelperspektive emporgeworfen hat, angesichts der oben Genannten bemerken, daß es stets und überall Außenseiter gegeben habe, die, sei es kämpfend gegen die Kultur ihrer Tage, sei es gleichgültig und souverän vor ihr standen (wie Fichte gegen das Zeitalter der »vollendeten Sündhaftigkeit«, der Aufklärung), so sollten diese ein Doppeltes bedenken: Jene »Entfremdung« gegen das »Narrenschiff der Zeit« — schon Bismarck liebte das hübsche Wort — erfaßt stärker und stärker auch die eigentlichsten Kinder der Zeit selbst, erfaßt auch nicht mehr bloß »Dichter und Denker«, sondern z. B. auch den Großkaufmann W. Rathenau, und den mit den lebendigen Kräften unseres Wirtschaftslebens am innigsten durchdrungenen und vertrauten Nationalökonomen Werner Sombart. Mit Gerede wie »Träumer«, »weltferne Romantiker« usw., mit denen — paradoxerweise — gerade unsere weltfernsten Schreibtischgelehrten die neue Haltung abzutun pflegen, ist hier wirklich nichts zu machen. Dazu ist es nicht etwa die besondere historisch-

tradierte Gesinnung einer bestimmten politischen, kirchlichen oder Kulturpartei, oder die Veilletät eines bestimmten literarischen Kreises, was zu den neuen Problemstellungen über Wesen und Herkunft des »Geistes« geführt hat, der unsere Lebensordnung trägt. Die Entfremdung geht darum auch nicht auf diese oder jene einzelne Seite oder Erscheinungsgruppe unserer Lebensordnung, sondern auf deren Totalität und sie muß dies, da sie in letzter Linie gegen den Typus Mensch selbst gerichtet ist, der die Existenz und Fortdauer dieser Lebensordnung letztlich verbürgt. Diese Merkmale aber finde ich bei keiner der Bewegungen zusammengefaßt, die man in den letzten Jahrhunderten als solche der »Restauration« oder der »Romantik« bezeichnet hat. Ich finde sie nicht einmal bei Rousseau oder Tolstoj, die wohl als die radikalsten Kulturrevolutionäre ihrer Epochen und Völker gelten können. Beide predigen im Grunde nur Moral gegen den zivilisierten Menschen an sich und seine typischen Fehler, Laster, Einseitigkeiten. Sie besitzen nicht das historische Bewußtsein eines bestimmten, engumschriebenen Typus, der zu Entstehung und Aufbau der kapitalistischen Lebensordnung geführt hat und sie immerfort trägt. Sie suchen sich auch nicht diesen Typus zu erklären, sondern tadeln und moralisieren. Es ist nicht der eigentümliche, machtvolle Eindruck, mit dem Sombart sein Buch über den Bourgeois

beginnt, der sie leitet: »Der vorkapitalistische Mensch das ist der natürliche Mensch. Der Mensch, wie ihn Gott geschaffen hat. Der Mensch, der noch nicht auf dem Kopfe balanziert und mit den Händen läuft (wie es der Wirtschaftsmensch unserer Tage tut), sondern mit beiden Beinen fest auf dem Boden steht und auf ihnen durch die Welt schreitet«. Auch die deutsche Romantik war in allen ihren Vertretern eine bloß geistige Kulturpartei, die oberhalb, ja bewußt jenseits der »Lebenswirklichkeit«, die sie sich hinter bunten Kirchenfenstern selbst verbarg, bei Nacht, Mond und in stiller Liebe und Freundschaft ihren Reigen wob. Sie kam kaum zum Leiden an der Wirklichkeit, da sie sie floh und da ihr das Ethos, sie neubilden und formen zu wollen, fehlte. Jenen neueren »Entfremdeten« fehlt dieser Zug und damit auch jenes sentimentale romantische »Zurück« — sei es in die »Natur«, sei es nach Hellas oder in das Mittelalter. Sie wissen, daß es ein »Zurück« nicht gibt, sondern nur ein Vorwärts in ein ganz Neues, Unbekanntes — oder in Tod und Verderben[1]). Auch der Gegenstand der Entfremdung hat sich mächtig geweitet. Die Entfremdung der Romantik z. B. betraf im Grunde nur den Menschen und die Kultur der Aufklärung. Nun aber hat die Anschauung und das Miterleben

[1]) Dieser Aufsatz war Januar 1914 geschrieben.

des zur vollen Reife gekommenen Hochkapitalismus das Auge auch für die primitivsten Anfänge und die ersten Spuren des Geistes und der Gesinnung geschärft, deren sechs Jahrhunderte lange Evolution in dem »auf den Händen laufenden Menschen« kulminierte. Wir suchen die ersten Fußspuren des Bürgers schon im 13. Jahrhundert, das auf allen Gebieten der Geschichtswissenschaft immer mehr als die große Wende der Zeiten erscheint, in der ein neuer »Mensch« sich durchsetzt, der unabhängig von seiner nationalen, religiös kirchlichen, politischen Spezifikation auch in die ältesten Institutionen, z. B. die katholische Kirche seinen neuen Geist ergießt.

Die neue Entfremdung, ein ganz undiskutierbares und unmittelbares Erlebnis, ist zweifellos auch der seelische Ausgangspunkt für das Problem von Wesen und Ursprung des »kapitalistischen Geistes«, das seit einer Reihe von Jahren — den Anstoß dürfte W. Sombarts »Der moderne Kapitalismus« (1902) gegeben haben — einige unserer besten Köpfe, ich nenne Max Weber, Ernst Troeltsch, Salz, in Atem hält. Hier sei zunächst von Sombarts neuem Buche die Rede, »Der Bourgeois«, in dem er den Versuch macht, an Stelle der einzelnen Kausalketten, die er in seinen vorher erschienenen Arbeiten »Luxus und Kapitalismus«, »Heerwesen und Kapitalismus«, zwecks Verständnis der kapitalistischen Lebensordnung verfolgte, eine Beschreibung dieses »Geistes«

zu geben und ein Gesamtgefüge der zu ihm führenden Kausalreihen zu entwickeln, in dem die früher bei ihm so stark vermißte Frage nach der Art und dem Maße der Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Variabilität der einzelnen Reihen eine bestimmte Antwort erhält.

Sombarts wundervoll aufgebautes Werk zerfällt in zwei Hauptteile, dessen erster der Beschreibung des Wesens und der Entwickelung des kapitalistischen Geistes, dessen zweiter der tieferen und schwierigeren Frage nach seinen Quellen und Ursachen gewidmet ist. Im ersten Teile scheidet er mit Fug und Recht zwei Hauptkomponenten dieses »Geistes«: den (positiven) »Unternehmungsgeist«, der das nach Macht, Herrschaft, Eroberung, Organisation vieler Willen unter einen kühnen, energischen, auf Formung großer Massen abzielenden rationalen Zweck gierige Element darstellt, und den (negativen) »Bürgergeist«, der im Gegensatz zum »seigneuralen Geist« ein neues System von Tugenden und Wertschätzungen entwickelt, ja bestimmte Weltbilder und metaphysisch-religiöse Systeme. Er verfolgt die nationalen Entfaltungsformen dieser beiden Elemente des kapitalistischen Geistes und beschließt den ersten Teil mit einer überaus merkwürdigen Analyse des Bourgeois von »einst« und »jetzt«. Im zweiten Teil, betitelt »Quellen des kapitalistischen Geistes« sucht er seine »biologischen

Grundlagen«, ein Kapitel, in dem der kapitalistische Geist als der umfassende Ausdruck eines bestimmten Typus Mensch erscheint, an dessen biopsychischer Konstitution die verschiedenen westeuropäischen Völker von Anfang an in verschiedenem Maße anteilnehmen; es folgen als weitere »Quellen« »die sittlich-religiösen Mächte« des Katholizismus, Protestantismus und Judaismus, die »sozialen Umstände«, die Wirksamkeit des modernen Staates, die Wanderungen, die Gold- und Silberfunde, die Technik, die vorkapitalistischen Berufe, die bereits fertigen kapitalistischen Lebens- und Wirtschaftsformen selbst. Nach dem gewaltigen Aufbau von Stoffmassen, mit denen Sombart operiert, nach dem Versuch, den Kapitalismus aus den tiefsten und ältesten Wurzeln der europäischen Geschichte zu begreifen, nach der furchtbaren Anklage gegen unsere Lebensformen, die — mit oder ohne Wille des Verfassers — die 462 Seiten umfassende Darstellung geworden ist, trotz des kühlen, nüchternen Tons in zehnter Potenz furchtbarer als alle Anklagen und alles Wutgebrüll der herrschenden sozialistischen Parteien Europas und ihrer Theoretiker zusammengenommen, wirkt der 1½ Seiten betragende »Ausblick auf die Zukunft«, der uns wie durch eine ganz feine Ritze eine Aussicht auf die langsame »Verzappelung des Riesen« »Kapitalismus« bringen soll, fast wie ein ironischer Scherz. Sombart durfte nichts hierüber sagen —

oder viel mehr. Wie es jetzt dasteht, wirken die drei Ursachen, die er als Todeskeime des Kapitalismus ansieht — Verflachung im Rentnertum, Verbureaukratisierung der Unternehmungen, Sinken des Geburtenüberschusses — im Verhältnis zu den vorher geschilderten Kräften, die sein Wachstum und seine blühende Gesundheit hervorbrachten, ein wenig gar zu disproportioniert: So, wie wenn man von der Mücke auf der Nase eines Riesen dessen Tod erwartet!

Wichtiger als die Frage, ob Sombart die Natur und die Ursachen des kapitalistischen Geistes richtig erkannte, wird — dies lehren schon ältere Kritiken der neuen Problemstellung, die Sombart mit M. Weber, Troeltsch und dem Verfasser[1]) teilt — auch diesmal wieder die Frage sein, ob es so etwas wie einen »kapitalistischen Geist« als erste Ursache der kapitalistischen Ordnung überhaupt gibt. Sowohl die Vertreter der ökonomischen Geschichtsauffassung als — merkwürdigerweise — viele unserer tüchtigsten Historiker pflegen dies zu leugnen. Jene sagen, es gäbe zwar einen »kapitalistischen Geist«, — aber dieser sei eine bloße Folgeerscheinung der kapitalistischen, ökonomischen Organisationsformen und der technischen Produktionsformen, die sich mit sachhafter Notwendigkeit aus den älteren »entwickelt«

---

[1]) Siehe den Aufsatz über das Ressentiment.

hätten. Diese aber meinen, die typischen Motivationen des Wirtschaftsmenschen seien in der Geschichte im Grunde immer dieselben gewesen, es hätte z. B. stets Streben nach Reichtum über den standesgemäßen Unterhalt hinaus gegeben, stets Erwerbs- und Arbeitstrieb über die Bedürfnisdekkung einer noch begrenzten Gemeinschaft hinaus usw., und es gäbe hier nur teils Stärkenunterschiede, teils Unterschiede der Verbreitung stärkerer Grade dieser Motive über größere Gruppen; es habe immer den Gegensatz von »Rechenhaftigkeit« und »Gefühlstraditionalismus« gegeben usw. Nicht die neuen Grundeinstellungen des Trieblebens und das neue Ethos eines neuen Typus Mensch — wie wir lieber sagen möchten als neuer »Geist« — hätten den Kapitalismus erzeugt, sondern nur Faktoren wie Rückwirkung der durch eine prinzipiell gleichförmige Motivation sich bildenden »ökonomischen Verhältnisse« auf den Menschen, Fortschritte der Wissenschaft und Technik, steigendes Wachstum der städtischen Bevölkerung usw. hätten das, was wir Kapitalismus nennen, schließlich zur Kumulationswirkung gehabt. Daß Sombart — zuerst in seinen Grundlagen des Kapitalismus — mit diesen Ansichten gebrochen hat, erscheint uns als sein unbestreitbares Verdienst. Die Vertreter der ökonomistischen Geschichtsauffassung verwechseln das Problem des Ursprungs des Kapitalismus mit

dem seiner jeweiligen Umformung und Fortbildung — wie schon Sombart selbst und noch schärfer Max Weber hervorgehoben haben. Gewiß! Ist einmal die kapitalistische Unternehmungsform vorhanden und zur vorherrschenden geworden, so wachsen die Menschen wie von selbst in dieses »Milieu« hinein; sie müssen zwangs sozial-wirtschaftlicher Notwendigkeit — auch wenn sie nicht dem kapitalistischen Typus Mensch angehören — in derselben Richtung mitmarschieren, und werden außerdem durch Tradition seitens der älteren Generation und durch die echten Angehörigen dieses Typus auch mit der neuen Triebeinstellung seelisch angesteckt. Insofern vermitteln die kapitalistischen Organisationsformen die jeweilige Fortdauer auch des kapitalistischen »Geistes«. Aber eine Frage ganz anderer Ordnung ist der Ursprung dieser »Formen« selbst. So irrig die Methode gewisser Sprachpsychologen ist, den Ursprung der Sprache in Analogie mit den Ursachen ihrer Fortbildung verstehen zu wollen, oder gewisser Biologen, den Ursprung einer pflanzlichen Organisationsform in Analogie mit ihren Standortsvariationen, so verkehrt ist es, den Ursprung des Kapitalismus in Analogie mit den Ursachen seiner bloßen »Entwicklung« begreifen zu wollen. Der kapitalistische »Geist« kann auch bereits bestehen, ehe er sich in bestimmten »Formen« niederschlug. »B. Franklin war mit kapitalisti-

schem Geist erfüllt zu einer Zeit, wo sein Buchdruckerbetrieb der Form nach sich in nichts von irgend einem Handwerksbetrieb unterschied« (M. Weber). Auch kann der ursprüngliche »Geist«, der zum Kapitalismus führte, Intentionen — z. B. äußerst religiös transzendente und spezifisch welthasserische — enthalten haben, die später im Fortweben des bloß sekundär, durch die schon bestehenden Formen des Wirtschaftens bloß reproduzierten »Geistes« völlig ausfielen. Erst allmählich beginnen wir die Rolle zu ahnen, die makroskopisch in der Geschichte die Verdrängung von Ideenzusammenhängen und Zielinhalten gehabt hat, deren ursprüngliche zugehörige Triebeinstellungen ohne jedes Bewußtsein ihres ursprünglichen Sinnes und Inhaltes träge weiterschwingen — derselbe Vorgang, dessen Auffindung sich mikroskopisch in der Psychopathologie des Individuums so fruchtbar erwiesen hat. Ich bin überzeugt, daß eine ganze Reihe von Baugesetzen der historischen Kausalität, welche die ökonomische Geschichtsauffassung als universal historisch gültig behauptet, für den durch den kapitalistischen Geist abgegrenzten Spielraum des historischen Seins und Geschehens volle Gültigkeit besitzen. Daß Klassenbildungen, also Einheiten von Wirtschaftsinteressen erst sekundär zu Standeseinheiten, Sitteneinheiten, Bildungseinheiten, politischen Parteieinheiten, ja selbst in gewissem Maße

zur Bildung von Nationalstaatseinheiten (z. B. deutscher Zollverein) führen; daß Reichtum allererst zu politischer »Macht« führe; daß Bevölkerungswachstum und Wohlhabenheit derselben Gruppe im umgekehrten Verhältnis stehe und ökonomische Motive die Menge und Art der Reproduktion in erster Linie bestimmen; daß technisch-ökonomische Anwendbarkeit von Erkenntnisresultaten — ganz jenseits der, wenn auch auf pure »Wahrheit« gerichteten, subjektiven Intention der einzelnen Forscher — schon die Auswahlprinzipien des Sehens und der Beobachtung, weiter die »Denk-Formen« und -Methoden, und damit den Charakter der Wissenschaft und Weltanschauung der modernen Welt bestimmt hat [1]), sind Regeln solcher Art. Aber ich behaupte, daß der ganze Inbegriff von Gesetzmäßigkeiten dieser Art durchaus keine universal historische Bedeutung besitzt, wie die ökonomische Geschichtstheorie annimmt, sondern soweit und nur soweit gilt, als das Subjekt der Geschichte, der Mensch, von jener typischen Erlebnis- und Triebkonstruktur beherrscht ist, die Sombart als »kapitalistisch« bezeichnet. Für

[1]) Ernst Mach's »Geschichte der Mechanik« und seine übrigen wissenschaftshistorischen Werke über die Wärmelehre und den Satz von der Erhaltung der Arbeit (siehe auch »Erkenntnis und Irrtum«) weisen in äußerst instruktiver Form diese Quellen der exakten Wissenschaft auf. Als völlig irrig aber haben wir es abzuweisen, wenn derselbe Forscher aus diesen Tatsachen Folgerungen über das Wesen von »Erkenntnis« und »Wahrheit« überhaupt zu ziehen neigt, um hierdurch seine bekannte Erkenntnistheorie zu unterstützen.

den Geschichtsverlauf des vorkapitalistischen Menschen gelten diese Abhängigkeitsarten der Elemente der historischen Wirklichkeiten mit nichten; ja bei einigen jener Sätze geradezu die entgegengesetzten Regeln, z. B. daß durch Abstammung und Tradition geeinter Stand sich auch bestimmte Rechts- und Bildungsformen erwirkt, vor allem aber zu einer gewissen qualitativen und quantitativen Einheit und Gleichartigkeit des Besitzes, also zu einer »Klassen«bildung allererst hinführt. Eben darum ist auch alles Erwerbsstreben des vorkapitalistischen Typus durch die Idee des »standesgemäßen Unterhalts« bestimmt, abgemessen und begrenzt. Und ähnlich ist es hier die politische Machtstellung, die allüberall schon die bloßen Spielräume und Möglichkeiten der Reichtumsbildung beschränkt und bestimmt; nicht aber der Reichtum die Macht und deren Umfang. Der Grundherr drückt unter Umständen seine zinspflichtigen Bauern und beutet sie aus. Aber nicht durch seinen Reichtum ist er Grundherr geworden, so wie z. B. später vor der Revolution die französische Roture, die sich vermöge ihres Geldes der Güter, Titel und Würden des alten französischen Adels bemächtigte. Es sind also überall die politischen Standesvorrechte, die den Reichtum im Gefolge haben oder haben können, nicht umgekehrt dieser jene wie unter der Herrschaft des »kapitalistischen Geistes«.

Nur in anderer Richtung verkennen einige Historiker die Eigenart des Problems. Sie sehen vor den Bäumen den Wald nicht, vor der Fülle der Einzelerscheinungen nicht die Umrißlinien des Ganzen, sehen nicht die Struktur des neuen Ethos, auch als neuer Wirtschaftsgesinnung. Selbst gebunden durch die kategoriale Struktur des Erlebens, die in ihrem eigenen Zeitalter die Herrschaft führt, vermögen sie sich nicht wahrhaft in den Typus des vorkapitalistischen Menschen einzuleben. Und da sie diesen verkennen, so können sie auch die Eigenart des kapitalistischen Typus nicht klar sehen. Darum übersehen sie an erster Stelle, daß die Wandlung der herrschenden Ideale und Wunschbilder auch hier weit wesentlicher ist als jene der historischen Vorgangswirklichkeit. Gewiß hat es auch in vorkapitalistischer Zeit Einzelne, ja ganze Gruppen gegeben, deren Erwerbstrieb über die Idee des standesgemäßen Unterhaltes hinausging. Aber die Hauptsache ist, daß dies nicht als normal und »rechtmäßig«, sondern als eine abnorme Erscheinung allgemein empfunden wurde und daß die betreffenden Menschen selbst im schrankenlosen Erwerb nicht eine »heilige Pflicht« sahen, sondern nur mit »schlechtem Gewissen« sich diesem Trieb hingaben. Das Neue ist eben, daß dies Abnorme zum Normalen wird, und daß es mit »gutem Gewissen«, ja mit der Sanktion einer »Verpflichtung« umkleidet betrieben wird. Daß also

z. B. das, was jüdisches Recht und Gesetz nur dem Juden, und auch ihm nicht überhaupt, sondern nur dem Fremden gegenüber erlaubt (Zinsnehmen und Reklame usw.), allgemeine Einrichtung wird, daß das, was ursprünglich nur den heimatfernen, traditionsentlasteten Kolonisten gegen die ihm gleichgültigen Fremden beseelt, das, was den Ketzer gegen die verhaßte kirchliche Gemeinschaft, zur allgemeinen Regel wird, daß überall »Fremdenrecht« und »Fremdenmoral« zum herrschenden und zentralen Recht und zur anerkannten Schätzungsweise wird, — darin ist die Grundtendenz des Wandels der »Wirtschaftsgesinnung« zu sehen. F. Tönnies hat zuerst die tiefgreifende Scheidung zwischen, auf Treu und Glauben verbundener »Gemeinschaft«, die allen Gruppengliedern als Ganzes fühlbar einwohnt, in der »Vertrauen« und »Solidarität« herrscht, und »Gesellschaft« gemacht, in der von prinzipiellem Mißtrauen beseelte, miteinander konkurrierende, rationale Subjekte ihre Interessengegensätze durch Verträge ausgleichen. Ich habe gezeigt, daß die letzte philosophische Fundierung dieses Unterschiedes schon auf der grundverschiedenen Gegebenheit des seelischen Seins und Erlebens des »Anderen« beruht[1]. In »Gemeinschaft« ist der Andere mit seinem inneren Leben in Gestus und Äußerung selbst wahr-

[1] Siehe mein Buch »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Anhang.

nehmungsmäßig da und gegeben, all sein Tun und Sichäußern wird aus der bekannten Gesinnung heraus unmittelbar verstanden, so lange nicht besondere Enttäuschungen vorliegen. In der »Gesellschaft« ist der Andere zunächst von außen gesehen, ist ein sich verändernder Körper, »hinter« dem Gedanken, Gefühle, Entschlüsse wohnen, die erst mühsam zu »erschließen« sind. Der »Hintergedanke« wird hier zur Form des Gedankens überhaupt. Und das ist nun vielleicht die allgemeinste Formel für die Umgestaltung der Wirtschaftsgesinnung, daß die in diesem Sinne »gesellschaftlichen« Wertschätzungen immer tiefer auch in die »Gemeinschaften« eindringen oder »Gemeinschaftsgeist« immer mehr durch »Gesellschaftsgeist« innerlich zersetzt und aufgelöst wird. Ebensowenig aber beachten jene Historiker, welche eine besondere neuartige kapitalistische Wirtschaftsgesinnung leugnen, daß jenes nicht durch den standesgemäßen Unterhalt begrenzte vorkapitalistische Erwerbsstreben, das sich zweifellos findet, in dieser Zeit gerade gezwungen war, irreguläre, dem eigentlichen Wirtschaftsleben nicht zugehörige Bahnen einzuschlagen. Phantastische Projektenmacherei, Schatz- und Goldsucherei, alchymistische Bestrebungen, systematisch unternommene Raubzugunternehmungen, Spiel und Ausbeutung des Aberglaubens — kurz lauter Bestrebungen, die neben dem normalen Wirtschaftsleben einherliefen, waren

damals die einzig möglichen Bahnen, in die sich unter der Herrschaft der vorkapitalistischen Wirtschaftsgesinnung jene Art von »Erwerbstrieb« ergießen konnte. Und darin besteht nun das Neue, daß sich im Laufe der Anbahnung der kapitalistischen Organisations- und Rechtsformen eben die Triebeinstellung, die früher nur in dunklen Gassen und abseits von der Heeresstraße des Lebens sich abenteuerlich auszuwirken vermochte, zur beherrschenden Seele des regelmäßigen Wirtschaftslebens wurde; ja, daß die zu solcher Betätigung nötigen menschlichen Eigenschaften die Sanktion der Moral und des Rechtes, ja selbst der Religionen und Kirchen erhielten. Daß dazu nun triebartig wird, ja suchtartig, was vorher noch auf Grund von besonderen Luxus- und Wohllebensinteressen von einzelnen ausdrücklich und bewußt gewollt und geplant war; daß es weiter unabhängig von den besonderen Individualcharakteren, die in die Gruppen eintreten, zur Struktur des die Einzelnen umfassenden Gesamtgeistes wird; daß der neue Erwerbs- und Arbeitsgeist auch Weltanschauung und Wissenschaft bestimmen, indem sie die vorwiegend auf Qualitäten gehende kontemplative Erkenntniseinstellung der mittelalterlich-antiken Weltanschauung in die quantifizierende, rechnende Einstellung verwandeln — ohne Ahnung der forschenden Individuen von dieser Triebfeder —: Das alles zusammen

macht die tiefe Totalwendung aus. In all dem handelt es sich nicht um ein bloß graduelles Mehr oder Weniger des Erwerbsstrebens — etwa durch die steigende Übervölkerung der Städte hervorgerufen, — sondern um das Inkrafttreten neuer Motivationsstrukturen des wirtschaftlichen Handelns, die gegen die älteren eine pure Umkehrung darstellen. Es ist kein Gradunterschied, ob die Richtung der Motivation des Händlers — wie schon K. Marx gesehen — Ware-Geld-Ware oder Geld-Ware-Geld ist; ob — wie ich anderenorts[1]) gezeigt — die Lebenswerte den Nutzwerten in jeder konkreten praktischen Sphäre, in Straf- und Zivilrecht, übergeordnet werden oder prinzipiell untergeordnet werden, wie im Zeitalter des Kapitalismus, so daß schließlich auch Grund und Boden, Menschenarbeit und geistige Güter aller Art den »Waren«charakter annehmen. So wie die neue quantifizierende Wissenschaft, »im Gegensatze zu der antiken Trennung der arbeitenden Hand von dem wissenschaftlichen Geiste, die schöpferische Verbindung der Industriearbeit mit dem wissenschaftlichem Nachdenken« (W. Dilthey), nicht eine Fortbildung der qualitativ-organologischen Weltansicht des Mittelalters und der Antike darstellt, sondern einen schroffen Bruch mit ihr, so auch die neue Wirtschafts- und Arbeitsgesinnung,

---

[1]) Vgl. den Aufsatz über »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«.

die mit jener eine strenge innere Stileinheit darstellt. Die Galilei, Leonardo, Benedetti, Ubaldi, welche die neue Dynamik der antiken Statik hinzufügen, knüpfen überall an Aufgaben der Festungstechnik, der Schiffahrt, des Städtebaues, der Schiffskonstruktion und Schiffsausrüstung an. Nicht eine nachträgliche »Anwendung« rein spekulativ gewonnenes Naturerkenntnis ist darum auch die neue Technik; sondern diese Erkenntnisart mit ihrem Ziel auf die »nudae quantitates« ist selbst bereits aus dem neuen Bürgergeiste geboren und ist in ihren Kategorien bereits durch den neuen Willen zur Herrschaft über die Natur bestimmt. Wohl »meinten« die Forscherindividuen nur der »Wahrheit« zu dienen. Aber ihre intellektuelle Organisation selbst, die Kategorien, in denen sie beobachteten und forschten, waren bereits durch eben den Geist der Rechenhaftigkeit bestimmt, der sich auch im neuen kaufmännischen Hauptbuche seine Form gegeben hatte. Wie stark die irreführende Neigung vieler Historiker ist, auf ein mangelndes Können zu schieben, was faktisch einem grundverschiedenen Willen und einer neuen Gesinnung entspricht, zeigt Sombart — der diese Neigung so scharf bekämpft — selbst an zwei Stellen seines Werkes. So führt er einmal die mannigfachen Fehler und Ungenauigkeiten der vorkapitalistischen kaufmännischen Rechnungsbücher ganz ernstlich auf mangelhafte Rechenkunst der Be-

teiligten zurück; die nach Keutgen bestehende Lückenhaftigkeit vieler mittelalterlicher Stadtgesetze auf die zu geringe rationelle Denkfähigkeit. Wer sähe aber nicht, daß die erste Erscheinung einfach auf der größeren Gleichgültigkeit gegen genaue zahlenmäßige Bestimmungen, aus der Einstellung auf die noch qualitativ umgrenzten Hauptposten beruht; die zweite aber darauf, daß prinzipiell die ganze Gesetzgebung nur als eine Erfüllung der Lücken dessen galt, was nicht schon durch Gemeinschafts-Sitte, Tradition, Treu und Glauben als geregelt galt? Es ist immer wieder derselbe geschichtsphilosophische Grundfehler, in den unsere Moral-, Rechts-, Kunst-Wirtschaftsgeschichte so ungemein leicht verfällt: die geschichtlichen Tatsachen bereits auf unsere kapitalistische Geistesstruktur, ihre Maßstäbe und Ideale zu beziehen und ein »Nichtkönnen« da zu sehen, wo ein anderes Wollen, eine andere Gesinnung, ein anderes Ethos, vorlag. Immer noch ist es der heimliche Glaube unserer »Gebildeten«, daß z. B. die Griechen eine Produktionstechnik und eine auf Maß und Zahl aufgebaute naturbestimmende Wissenschaft in unserem Sinne nur darum nicht besaßen, weil sie eben noch »nicht so weit waren«. Was faktisch ein Nichtwollen war — selbstverständlich gegenüber einer Gott und vernunftdurchdrungenen Welt, einem »Kosmos«, der Liebe, Anschauung, Verehrung allein

fordern konnte — hält man auch hier für ein Nichtkönnen. Aber erst die Entgottung, Entseelung und Entwertung der Natur und Welt, welche der hyperdualistische, Gott und Welt, — Seele und Körper auseinander reißende, protestantische Geist der Neuzeit bewirkte, der neue Welt- und Qualitätenhaß, der ihn mehr wie eine neue Gottesliebe regierte, konnte die Natur als die träge Massenhaftigkeit sehen, die man durch formende Arbeit erst zu einem Wohngebäude für Menschen einzurichten habe. Dies Beispiel diene für viele.

2.

In dem deskriptiven Teile seines Werkes stellt Sombart das Wesen des »Unternehmungsgeistes« und des »Bürgergeistes« in getrennten Abschnitten dar. Das psychologische und das genetische Verhältnis der beiden Grundkomponenten des kapitalistischen Geistes bildet ohne Zweifel die tiefste Schwierigkeit, die sich der Lösung des Problems entgegenstellt. Schon indem Sombart sein Buch »Der Bourgeois« betitelt, zeigt er, daß es der Bürgergeist ist, dem er das genetische Primat in der Bildung des kapitalistischen Geistes einräumt. Was für diese seine Auffassung spricht, ist vor allem die Frage, wie sich die positiven, kraftvollen, weite Pläne fassenden und erwägenden, kühnen und organisationsschaffenden Naturen, die sich zur »Unternehmung«

großen Stils als fähig erwiesen, gerade dem Wirtschaftsleben, und zwar in seiner normalen Breite zuwandten, ihre Kräfte gerade darein ergossen. Denn eben darin liegt die Paradoxie des Kapitalismus, daß Menschen der genannten, biologisch und geistig hochwertigen Eigenschaften, die sicher nicht von Hause aus zur Betätigung im wirtschaftlichen Erwerbsleben drängen, hier die Führer gerade des Wirtschaftslebens werden. Der Krieg, der Staatsdienst, der Kirchendienst, die koloniale Unternehmung, das »liegt« doch von Hause aus dieser Geistesart viel näher als Gewerbe, Handel, Industrie; das bietet ein weit adäquateres Feld ihrer Kraftbetätigung. Wieso flossen diese Kräfte in das Wirtschaftsleben? Wieso kam es, daß sie diesem in der Antike und im frühen Mittelalter verachtetsten Zweig der menschlichen Betätigung ihre heiße, große, stürmische Seele gaben? Wieso wurde der heldische und geniale Menschentypus auf ein Gebiet gedrängt, dessen Wesen nüchterne, kontinuierliche Arbeit und Rechnung ist? Man kann auch sagen: Wieso wurde das pure Wachstum des Geschäftes und der Unternehmung — das doch ursprünglich ganz zur Sphäre der Privatinteressen gehört — mit einer reinsachlichen Hingabe und mit einer auf Unterhalt und Bedarf nicht mehr bezogenen genialen Hastigkeit ergriffen, die ihrer eigensten Natur nach nur überindividuellen Werten, dem Staate, der Religion,

dem Glauben, dem Kriege für das Vaterland, der Wissenschaft und Kunst sich zuzuwenden pflegen und sich früher auch nur ihnen zuwandten? Daß man sein Leben und seine Kräfte für Staat und Land, für den geglaubten Gott, für Kunst und Wissenschaft aufreibe, das ist natürlich und sinnvoll. Aber wieso konnte an die Stelle dieser Dinge der neue, der »kapitalistische« Heroismus für das »Geschäft« und sein Wachstum treten? Man kann sich nur denken, daß diese Kräfte, die einmal vorhanden nach Betätigung verlangten, zwangsläufig sich dem neuen Felde zuwandten, und dies darum, da die bereits vom Bürgergeiste langsam umgeformte Ordnung der Gesellschaft, ihre neue Moral, ihr neues Rechtsbewußtsein usw. die Erfassung adäquaterer Gebiete ausschloß, ja diese zum Teil als Übel und Verbrechen[1]) brandmarkte und sie eben damit zwang, auf dem Boden der neuen wirtschaftlichen Ziele der Dampf für den neuen Fortschritt zu werden.

Die alten Kräfte hatten ihre »Moral« verloren und die neue Bürgermoral nahm sie in ihre Dienste und spannte sie an ihren Wagen. Nicht also der Unternehmungsgeist, die heroische Komponente im Kapitalismus, nicht der »Königliche Kaufmann« und Organisator, sondern der ressentimenterfüllte Klein-

---

[1]) Wie die ganze spezifische Kaufmannsmoral z. B. den Krieg.

bürger, der nach größter Lebenssekurität und Berechenbarkeit seines angsterfüllten Lebens dürstet und das von Sombart so trefflich geschilderte neue bürgerliche Tugend- und Wertsystem ausbildet, schritt in der Bildung des kapitalistischen Geistes voran. Gewiß kommt alle quantitative Größe, aller Machthunger über die Natur und ihre Kräfte, all die Bewältigung neuer, großer Massen durch organisatorischen Willen, stammt die ganze wilde Schönheit der kapitalistischen Welt, gleichsam die Saekularisierung der religiösen und Machtromantik zur technischen und Utilitätsromantik nicht aus dem »Bürgergeiste«. Er allein hätte nimmer den Kapitalismus erzeugt. Und es wäre ein Mißverständnis des Sombartschen Buches, wenn man aus dem in dieser Hinsicht einseitigen Titel »Der Bourgeois« dieses als seine Meinung folgern wollte. Der Bürgergeist, für sich genommen, strebt zur wohlgepflegten Herde und ist im Kerne auch wirtschaftlich unfruchtbar. Wer aber darum sagen wollte, daß die Träger des »Unternehmungsgeistes«, der neue Herrschaftswille über die Natur, daß mit einem Worte die geistig, ethisch und biologisch aktiven, positiven, die — mit Max Weber zu reden — das »Heldenzeitalter des Frühkapitalismus« begründenden Kräfte voranschreitend die kapitalistische Ordnung entwickelt hätten, der gibt auf die obengestellte Frage keine Antwort. Auch die geistvolle Wendung W. Rathe-

naus, der die Gesamterscheinung vom geistigen Standort des Unternehmers ansieht, es sei gar nicht zu fragen, wie der Staatsmann zum rechnenden Bourgeois und geschäftlichen Unterhändler für die besitzende Klasse geworden sei, sondern wie sich langsam der Gewerbetreibende und Kaufmann mit einer Art »staatsmännischer« Gesinnung gegenüber seinem Geschäfte und Unternehmen erfüllt habe und dieses wie ein selbstständig wachsendes uns forderndes Wesen ansehen gelernt habe, gibt die Antwort nicht. Der Staat ist eben faktisch eine überindividuelle Wirklichkeit; das Geschäft — wie groß es immer sei und wie vieler Menschen Interessen an seinem Bestande und seinem Gedeihen teilnehmen — ist es nicht und es heißt, einer Illusion und Fiktion dienen, es also zu behandeln. Wie kam es zum Dienste an dieser »Fiktion«? Daß die wesentlichen Fortschrittsphasen innerhalb der Geschichte des Kapitalismus an den Unternehmertypus geknüpft sind — das freilich duldet gar keinen Zweifel. Auch die Führung in den ursprünglichsten größeren Leistungen des Frühkapitalismus hatte stets dieser Typus und nicht der sparende, sein Gewerbe, Handwerk oder kleines Kaufgeschäft langsam erweiternde Kleinbürger, wie der Florentiner Wollhändler, die englischen tradesmen, die französischen marchands, die jüdischen Schnittwarenhändler oder gar die Self made men im Stile von Ohnets »Hüttenbesitzer«,

die »bekannten Knoten der ersten Generation«, wie sie Sombart nennt. Es ist selbst nur eine liberal-kleinbürgerlich-spießige Geschichtskonstruktion, welche diesen Typus und den Übergang des kleinen Handels- und Handwerkskapitals in Produktionskapital in den Vordergrund stellt, um dann über das furchtbare, exzessive Naturphänomen des Kapitalismus die »sittliche Weihe« einer durch »Treue, Fleiß und Sparsamkeit« entstandenen normalen geschichtlichen Kumulationserscheinung auszugießen, in deren Werden alles gemäß der »sittlichen Weltordnung« zugegangen sei; der Brave belohnt und der Böse bestraft wurde. Aber eine andere Frage als die nach den Fortschritten und ursprünglichen Leistungen ist die Frage nach dem Geiste und der Geistesart, durch die jene Leistungen möglich wurden. Und hierin eben ging der »Bürgergeist« voran. Es ist darum besonders erfreulich, daß Sombart besonders im sechsten und siebenten Kapitel seines Buches die Übergangserscheinungen, die von den älteren Auswirkungsformen des kühnen, kraftvollen Unternehmungsgeistes in die neuen eigentlich kapitalistischen herüberführen, einer eingehenden Betrachtung unterwirft. Solche sind ihm besonders die Söldnerführer und die Bandenführer der italienischen Renaissance, in denen der Erwerbszweck der »Unternehmung« freilich noch durch Ruhmgier in Schranken gehalten ist, denen aber schon durch die Auf-

gabe der Fürsorge für die Bande zum Teil ähnliche Aufgaben obliegen wie dem kapitalistischen Unternehmer. Innerhalb der Grundherrschaft und den italienischen Tyranneien des Trecento und Quattrocento, in denen der moderne Staat, absolutes Fürstentum, berechnende und allseitige Organisation großer Massen für bestimmte Zwecke — mit Beiseitesetzung moralischer Hemmungen — geboren sind, bilden sich gleichfalls die großen Kräfte der Organisation und Herrschaftskunst über Menschen zu rationellen Zwecken aus. Überall bildet der zusammengesetzte Typus von Kriegsmann und Erwerbsmensch den Übergang. Mit Verwunderung hören wir die Zahlen der Freibeuter, Seeräuber, Entdeckungsfahrtunternehmer mit Erwerbszwecken, die es bis ins 17. Jahrhundert in Italien, Frankreich, England, selbst Deutschland gab, Typen, die ganz allmählich in die italienischen Handelsgesellschaften und in die großen Handelskompagnien des 16. und 17. Jahrhunderts übergehen. Ganz im Sinne des oben Gesagten gewahren wir an der Spitze der holländischen Faktoreien, der ostindischen Kompagnien und der englisch-ostindischen Kompagnie eine Menge Angehörige des Adels, »denen sich hier ein Ersatz bieten mochte für die verminderte Tätigkeit des Berufskriegers im Heimatlande«. Freibeutergeist erfüllt alle diese Unternehmungen, die später bekanntlich zum Ausgangspunkt auch großer politischer Machterweite-

rungen geworden sind[1]). Es folgen als neue Typen die Feudalherrn, die häufig in Verbindung mit bürgerlichen Geldmännern an ihre ursprünglich nur der Bedarfsdeckung und dem seigneuralen Luxus dienende Grundherrschaften Industrien angliedern und ihre Wirtschaft allmählich zu einer Erwerbswirtschaft ausgestalten. Die innigste Verbindung von Feudalismus mit moderner Erwerbsgier zeigen die auf die Negersklaverei begründeten Plantagenbesitzer der Südstaaten Nordamerikas. Der Fürst und der Staatsbeamte merkantilistischer Färbung, der den Staat zum Vertreter der Ware macht (reinster Typ Colbert) gehen überall weit hinaus über die noch stark mit traditionalistischem Geist erfüllte Kaufmannschaft und werden deren Vorbild. Gustav Wasa, Colbert, Friedrich der Große, Frhr. v. Heinitz entsprechen diesem Typ, wobei die absolute Fürstengewalt allein schon die Gefahr einer zu großen Bureaukratisierung ausschloß und das unternehmerische Vorgehen leicht, schmiegsam, beweglich gestaltete. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts gesellt sich zu diesen Unternehmertypen ein Heer von Spekulanten, in denen sich Projektenmacherei und Unternehmungsgeist verbinden (Südseeschwindel in England, Lawsches System in Frank-

[1]) Vgl. meine Charakteristik vom Verhältnis von Volk und Heer in England in meinem Buche über den Krieg.

reich) und die die Spielwut der Menge gewaltig anstacheln.

Die Anfänge des Bürgergeistes findet Sombart in Florenz um die Wende des 14. Jahrhunderts. Sein typischer, menschlicher und literarischer Ausdruck ist ihm L. B. Alberti, der in seinen Büchern Del governo della famiglia alles das schon gesagt haben soll, was später Defoe und B. Franklin — der seit langem als der »Heilige« des Bürgergeistes gelten darf — auf englisch gesagt haben. Sombart führt den »Bürgergeist« in letzter Linie auf einen biopsychischen Typus zurück, der nur auf Grund der Blutmischung verstanden werden kann. Gerade an dieser gefährlichsten, dem Angriff derer, die »wahr« und »beweisbar« für identisch halten, offenliegendsten Stelle seines Werkes, müssen wir ihm prinzipielle Zustimmung zollen. Wer mit vielen Grundtypen des Menschentums vertraut und feste, klare Bilder von diesen in seinem Geiste die seelische Einheit eben dieses Typus in allen seinen Lebensäußerungen einmal geschaut und gefühlt hat, der wird sich durch niemanden aufschwatzen lassen, daß hier ein Werk des »Milieu«, der »Erziehung«, der Anpassung und Gewohnheit vorliege. Aber das muß auch wohl Sombart zugestehen, daß er einen strengen »Beweis« für diese These nicht geführt hat. Was ist nun aber dieses sonderbare Naturspiel des Menschen, das Sombart »Bourgeois« nennt? Man

hat in neuester Zeit auf verschiedene Weisen versucht, zwei Typen zu scheiden, unter deren eine sicher auch der Bourgeois fällt. H. Bergson scheidet den »homme ouvert« von dem »homme clos«, W. Rathenau den »Mutmenschen« vom »Furchtmenschen«, W. James den aus einem Bewußtsein des Überflusses von Leben, Geist, Kraft entspringenden Typus der »Selbsthingabe« von dem Typus der »Selbstbeherrschung«. Sombart, der die beiden Typen mit ihrer besonderen Ausdrucksform innerhalb des Wirtschaftslebens allzusehr gleichsetzt, spricht von »verschwenderischen« oder »seigneuralen« und »haushälterischen« oder »bourgeoisen« Naturen; solchen, deren Wesen luxuria oder avaritia ist, solche, die wesentlich »herausgeben« und solche, die wesentlich »hereinnehmen«. Keine der genannten Begriffsbestimmungen erschöpft den Kern dieses nur anschau- und fühlbaren Wesensgegensatzes; jede ist in ihrer Art richtig. In unendlich vielen Beziehungen spricht sich dieser Wesensgegensatz aus. Der erste Typus liebt das Wagnis und die Gefahr, hat das unreflektierte Selbstwertgefühl, das in Liebe zur Welt und der Fülle ihrer Qualitäten von selbst überströmt und alles neidische oder eifersüchtige »Sichvergleichen« mit anderen fernhält; »sorgt« sich nicht für sich und die Seinen, nimmt das Leben leicht und läßt leben und nimmt nur ernst, was die Personsphäre der Menschen berührt; er

hat das große, unbegründete Vertrauen zu Sein und Leben, das alle apriori »kritische«, »mißtrauische« Haltung ausschließt; ist kühn, opferfreudig; large in allen Dingen und wertet die Menschen nach ihrem Sein und nicht nach ihrer nützlichen Leistung für die Allgemeinheit. Der zweite Typus lebt von vornherein unter dem natürlichen Angstdruck des minderwertigen Vitaltypus, der ihn Gefahr und Wagnis scheuen läßt; der den Geist des Sichsorgens, damit die Sucht nach »Sicherheit« und »Garantie« in allen Dingen, nach Regelhaftigkeit und Berechnung aller Dinge gebiert; er muß sich selbst sein Sein und seinen Wert verdienen, sich durch Leistung sich selbst beweisen, da eben in jenem Zentrum der Seele Leere ist, wo im anderen Typus die Fülle ist; an Stelle der Liebe zur Welt und ihrer Fülle tritt die Sorge, mit ihr, der »Feindlichen«, fertig zu werden, sie quantitativ zu »bestimmen«, sie nach Zwecken zu ordnen und zu formen. Wo jener gönnt und leben läßt, da vergleicht dieser und will übertreffen. Seine Herrschaft wird zum System schrankenloser Konkurrenz führen und zum Fortschrittsgedanken, in denen nur das Mehrsein über einen Vergleichsfall (Mensch oder Lebens- oder Geschichtsphase) hinaus als Wert überhaupt empfunden wird[1]). Wo jener schaut und kontempliert oder in sachhaften Willens-

[1]) Vgl. den Aufsatz über »Das Ressentiment usw.« I.

akten sich verlierend aufgeht, da wird dieser sorgen und rechnen, über die Mittel der Eigenwerte der Ziele, über die »Beziehungen« das Was und Wesen der Sachen vergessen. Wo jener seiner Natur und ihrer inneren Harmonie vertraut, wird jener mißtrauisch gegen sein Triebleben ein System von Sicherungen errichten, durch das er sich beherrscht und züchtigt. Auch das scheidet: »Der eine fragt, was kommt darnach; der andere, was ist recht; so aber unterscheidet sich der Freie von dem Knecht« (Storm). Noch viel wäre über diesen Gegensatz zu sagen und doch nichts Erschöpfendes. Er muß erschaut und gefühlt sein. Nicht folgen können wir Sombart, wenn er diesen Gegensatz — hier offenbar von Freuds Theorien berührt — in letzter Linie auf Gegensätze des geschlechtlichen Liebeslebens zurückführt. Gewiß ist der Bourgeois auch das Gegenstück zu einer »erotischen Natur«, wenn man mit »erotisch« hier das alle geschlechtliche Scheidung weit überragende und viel ursprünglichere Moment der emotionalen Hingabefähigkeit an Werte überhaupt (Welt, Gott, Vaterland, Schönheit usw.) versteht. Aber, daß sich diese zentrale Typenverschiedenheit nun auch im Geschlechtsleben ausspricht, der Mann, für den die Frauen etwas bedeuten, meist auch einen Zug zur wirtschaftlichen Verschwendung hat, der Geizige meist auch geschlechtlich wenig reizbar ist, das erscheint doch mehr als eine nebensäch-

liche und untergeordnete Folge dieses umfassenden Konstitutionsunterschiedes als seine Ursache. Die mehr als fragwürdige Freudsche Lehre, wonach alle Arten von Liebe bloße »Ausstrahlungen« der libido sind, hätte Sombart nicht voraussetzen sollen[1]). Außerdem finde ich, daß Sombart seinen »Bürger« weit besser und schärfer zeichnet als seinen »Seigneur«, dem er oft Züge verleiht, die diesem Typus erst angehören, wenn er verlumpt und sozial überflüssig wird. Sombart sollte doch vor allem hier nicht vergessen, daß gerade die nicht mehr auf »edle« Lebensqualitäten gehende, liebegeleitete, sondern bloß auf den Sinnesgenuß bei vielen Weibern oder auf Geld und Besitz abzielende (Geldheirat, deren Bedeutung er selbst in seinem »Luxus und Kapitalismus« so klar hervorhob!) Vermischung des seigneuralen Typus mit dem Bürgertypus ohne Zweifel eine Hauptursache zum Sieg des Bourgeoistypus und zum Untergang des seigneuralen Typus darstellt. Gerade die wahllose und von der Bewegung des Gesamtgemütes losgelöste gesteigerte Geschlechtssinnlichkeit ist eine spezifisch bourgeoise Erscheinung, wie sehr auch die Bürgermoral sie nur mit »schlechtem Gewissen« und darum heimlich und in dunklen Winkeln sich betätigen läßt. Eine Welt scheidet die seigneu-

---

1) Vgl. meine Kritik dieser Lehre in dem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913.

rale, helläugige, vornehme und ritterliche Liebesemotion der Provencer Dichter und des Minnesangs von der verkünstelten Sinnlichkeit des 18. Jahrhunderts in Frankreich, wo auch der Adel bereits mit der bourgeoisen Roture und ihren Instinkten völlig durchsetzt ist. Der Dualismus von »Denken« und »Sinnlichkeit«, der Ausfall der sie verbindenden Sphäre von Leidenschaft und tiefer Gemütsbewegung ist überall und auch hier ein echt bürgerliches Phänomen. In der Aufdeckung des Bürgergeistes in Albertis Familienbüchern hat Sombart einen in mehr als einer Hinsicht wertvollen Schritt getan. Zunächst ist hierdurch der Beweis erbracht, daß die neue Bürgermoral nicht erst auf protestantisch-calvinistischem Boden entstanden ist; eine Tatsache, die schon durch die frühe Ausbildung des Kapitalismus in Florenz und Oberitalien erwartet werden konnte. Alberti zuerst erklärt ganz offen die Sparsamkeit nicht für eine Notwendigkeit für die Armen, als die sie stets galt, nicht für eine Tugend im Sinne der christlichen Askese, im Sinne der »freiwilligen Armut«, sondern als eine Tugend für die Reichen. Was wir selbst anderenorts als eine der Haupttriebkräfte der modernen Bürgermoral — nicht der christlichen, wie Nietzsche irrig meinte — im einzelnen aufwiesen, das Ressentiment — hier Ressentiment gegen den seigneuralen Lebensstil — ist nach Sombart »der Grundzug in den Familien-

büchern Albertis«[1]). Aus kindischem Haß gegen die Signori gewinnt er seine Maximen. Und in ekelhaftester Weise fälscht der Irreligiöse und zugleich Kurientreue dabei die christlichen Werte herab, indem er den der Befreiung des Geistes dienenden christlich-asketischen Regeln (Keuschheit, Einfachheit der Lebensweise usw.), geboren aus tiefstem inneren Reichtumsgefühl und ritterlichster Haltung gegen die »Neigungen« überall die gemeinen utilitarischen Zwecke seines Wollwebersinnes unterschiebt. Gefolgschaften, wie sie der Seigneur liebte, sind ihm »schlimmer als wilde Bestien«. Die Sparsamkeit ist ihm eine »heilige« Tugend! Die Umwertung der christlichen Tugenden in die Utilitätsmoral, die Ausgießung des sie tragenden Pathos auf die neuen Krämermaximen erscheint hier in so naiver und so grotesker Gestalt, daß man sie — hier einmal gesehen — auch in den verstecktesten späteren besonders englischen Formen immer wieder erkennen wird[2]). Die Maximen, unter denen der Kaufmann gute Geschäfte macht (»Ehrlich währt am längsten«, Zuverlässigkeit in der Einhaltung von Verträgen, »reelle« Bedienung, kredithebende bürgerliche Wohlanständigkeit, onestà, honêteté, honesty, die Geschäftsmaxime der »Solidität«, deren

[1]) Siehe den Aufsatz über »Das Ressentiment«.
[2]) Vgl. meine Analyse des englischen »cant« in meinem Buche über den Krieg.

zugehörige Inbegriffe von Handlungen), die auch solchen echter Tugend irgendwie äußerlich gleichen können, werden jetzt — zu »Tugenden« umgelogen. Von diesem ersten Anfang der Verschiebung und Umkehrung aller sonst in der Geschichte geltenden Lebenswerte an verfolgt Sombart den Wandel der führenden Lebensideale des jeweilig herrschenden Typus des Bourgeois bis zum »modernen Wirtschaftsmenschen« unserer Tage. Im »Bourgeois alten Stils« behielt die vorkapitalistische Vorstellung, daß Wirtschaft dem Wohle des Menschen diene, noch eine gewisse Gültigkeit. Noch führt das »Rentnerideal«, führen in der Ferne fühlbare Ziele, zu denen Erwerb und Reichtum dienen sollen, ihre Herrschaft. Die modernen Unternehmer aber sagen übereinstimmend auch das Gegenteil von diesem »Ideale« aus. Ihnen ist Blüte, Wachstum des Geschäfts als eines selbständigen Wesens, ist die Steigerung der Überschüsse so Selbstzweck geworden, daß dadurch jede Rückbeziehung auf Menschenwohl und -wehe (mit Einschluß ihres eigenen) völlig verschwindet. Der Unternehmer folgt oft wider Willen der Expansionstendenz der Unternehmung, des »Geschäfts«. Mit vollem Recht hebt Sombart das hilflos Monomanische in den Antworten hervor, die Leute wie Carnegie, Rockefeller, Dr. Strausberg auf die Frage, warum sie das alles taten, gaben. Ein hier fragender Sokrates könnte die Ant-

worten in der Tat nur als Zeichen eines monomanischen Wahnsinns erklären. Die vier infantilen Ideale: das sinnlich Große (der »Riese«); die rasche Bewegung (Kreisel); das »Neue« und das »Machtgefühl« scheinen Sombart als die Leitideen des herrschenden Wirtschaftstypus. So erwägenswert die Bemerkung ist, wir möchten ihr nur so weit folgen, als sie die ungeheure Vereinfachung und den Rückfall in den Primitivismus des Motivationslebens in unserer Zeit (bei äußerster Differenzierung des Denkens, das diesen einfachen Motiven dient) zum Ausdruck bringt. Sombart zeigt nicht den Grund der Erscheinung Er dürfte darin liegen, daß (sei es mit einem Operettenschlager, sei es mit einem neuen Absatzartikel, sei es mit einem organisatorischen Großbankunternehmen) derjenige heute am meisten Erfolg hat, der in seiner eigenen seelischen Haltung am meisten die »Masse« in sich selbst trägt. Die Massenwerte selbst entspringen ja durch Dedifferenzierung der Individuen in unwillkürlicher Nachahmung aller von allen. Die Masse ist eo ipso das, was der Mensch als »Kind« ist. Sie ist das Kind im Großen. Dem entspricht die moderne Geschäftsmaxime: Größter Absatz (gleichgültig welcher Qualität) und kleiner Gewinn vom Einzelstück. Wer das Gefühl für die größte Absatzfähigkeit einer Sache hat, hat den Erfolg. Daß die besondere Reinheit der Massenseele, der Massenbedürfnisse —

paradoxerweise in einem Individuum — selbst wieder eine gar nicht massenhafte, sondern äußerst seltene Sache ist, also nur eine Minorität es ist, die der Masse klug und richtig zu dienen vermag, das liegt durchaus in der Forderung der Logik. Auch die bürgerlichen »Tugenden« des Alberti und des Franklin haben ihren Ort gewechselt. Früher hatte sie der Mensch — heute sind sie in die Geschäfte selbst hineingewandert. Sie sind das Öl des Geschäftsmechanismus geworden. Fleiß beruhte früher auf Willensakten der Person. Heute reißt das Geschäftstempo den Unternehmer in sein eigenes Tempo hinein. Analog sind Sparsamkeit und Solidität innere Regeln des Geschäftsmechanismus geworden, die ein seigneurales Verhalten des Inhabers des Geschäfts in seiner Privatwirtschaft oder die persönliche Unsolidität des gegenwärtigen Inhabers einer »soliden Firma« nicht ausschließen. Wie mit der Klugheit der »Maschinen« und »Methoden« die menschlichen Personen nicht schritthalten konnten, so auch nicht mit den »Tugenden der Geschäfte«. —

Sombart hat auch den Versuch gemacht, das unendlich weit schwierigere Problem der Ursachen des kapitalistischen Geistes anzugreifen. Er hat besonders über die biologischen Anlagen der Völker, aus deren Zusammensetzung und sukzessiver Blutmischung sich die Naturgrundlage der europäischen

Geschichte aufbaut, über die Wirkung der großen Religionen und Philosophien eigenartige Thesen — wie uns scheint oft fragwürdiger Art — aufgestellt.

Im Leben des individuellen Geistes ist klare Bewußtwerdung der uns unterbewußt leitenden, seelischen Faktoren nicht ein gleichgültiger Zuwachs von Erkenntnis zu diesen, die wir dann »anwenden« könnten, wie ein erkanntes Gesetz der äußeren Natur. Der Prozeß des Erkennens ist hier selbst ein Prozeß der Befreiung und der langsamen Abtötung jener Kräfte. Nichts ist tödlicher für ein altes Erlebnis, mit dem wir »nicht fertig« wurden, als der Strahl der Erinnerungshelle, der darauf fällt. Eben dies gilt auch für die Funktion, welche die historische Erkenntnis gegenwärtig an der Struktur des kapitalistischen Geistes zu vollziehen sich anschickt. Indem wir die Struktur uns vergegenständlichen, hört sie auf, uns zu beherrschen — sinkt sie unter uns. Sombarts Werk, dem neben seiner Erkenntnisbedeutung diese Heilkraft der historischen Besinnung in hohem Maße einwohnt, ist ein weithin sichtbares Flammenzeichen, daß die Tage des »Kapitalismus mit gutem Gewissen« vorüber sind. Was er uns an Zukunftsperspektiven schuldig bleibt, ersetzt diese Heilkraft seines Buches: Es ist das Glück des Historikers, daß seine »Tatsachen« ihrem Wesen nach niemals so fertig, so unabänderlich, so unerlösbar sind wie die vergangenen »Tat-

sachen« der Naturgeschichte, die nur erschlossen sind. Denn erst im Sinnzusammenhang des Ganzen der Menschengeschichte, mit Einschluß ihrer jeweiligen Zukunft, erhält hier die vergangene »Tatsache« selbst — nicht etwa ihre bloße »Deutung« und »Auffassung« durch den Historiker — ihren vollen Gehalt. Noch sind wir alle nicht frei genug vom »Geiste des Kapitalismus«, um den Menschentypus, der ihn trug, voll »verstehen« zu können. Noch müssen wir ihn mehr oder weniger hassen — und das heißt mißverstehen. Aber die Zeit, da wir auch ihn noch lieben dürfen, wird kommen. Dann wird er vielleicht eine versöhnlichere Gestalt im neuen Bilde annehmen, als die ist, die Sombart von ihm zeichnet. Im Bilde eines armen, monomanischen Riesen, der in der Erde dunkel sinnlos wühlen mußte, sich selbst alles versagend, was die Wonnen des irdischen und himmlischen Lichtes bestrahlen, schuf er — kraft einer Art von welthistorischer Arbeitsteilung — den Tanz- und Tummelplatz für einen neuen Menschen, sich selbst dessen unbewußt, — was er tat und darum nicht ohne den tragischen Charakter eines blinden Helden. Aber seine volle historische Tatsächlichkeit selbst und erst recht ihr »Bild« in unserem Geiste, wird ganz davon abhängen, was wir und unsere Kinder tun. — —

DER BOURGEOIS UND DIE RELIGIÖSEN MÄCHTE.

DER BOURGEOIS UND DIE RELIGIÖSEN MÄCHTE.

IN der Abwägung der Bedeutung, welche den religiös sittlichen Mächten für die Genesis des Kapitalismus einzuräumen ist, besteht zwischen den Resultaten Max Webers und W. Sombarts ein zwiefacher Widerspruch. Weber sieht in einer spontanen Veränderung des religiösen Erlebens — aus seinen inneren Notwendigkeiten heraus — und des ihm entsprechenden neuen sittlichen Lebensideals eine der stärksten Wurzeln des kapitalistischen Geistes. Sombart hingegen faßt die sittlich-religiösen Mächte, denen er an erster Stelle eine Begünstigung des Kapitalismus zuschreibt — nämlich den Morallehren und der ihnen gemäßen Beichtpraxis des Thomas von Aquino und seiner Schule, — nur als abgeleitete und rückwirksame Ursachen für die Gestaltung dieses Geistes auf[1]). Im allmählichen Siege dieser rationalistischen (Eigenart und Eigenwert des Weltlichen gegenüber dem Überweltlichen, Vernunft

[1]) Eine Fülle des Beachtenswerten findet sich auch für die hier behandelte Frage bei Ernst Troeltsch: »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, Tübingen 1912, 2. Hälfte. Da ich das großangelegte Werk erst nach dem Druck dieses Aufsatzes las, konnte das dort Ausgeführte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

und Naturbereich gegen Offenbarungs- und Gnadenbereich, stark hervorhebenden) Richtung der Hochscholastik über den augustinischen Geist der älteren Kirche sieht er also bereits eine Folgeerscheinung davon, daß der schon vorhandene und siegreiche biologische Bourgeoistyp auch innerhalb der christlichen Religion und Kirche sich sein ideologisches Analogon schuf. Nur eine sekundäre Rechtfertigung des kapitalistischen Bürgergeistes vor dem Forum der, die traditionellen christlichen Ideale verwaltenden Kirche und eben hierdurch eine Rückbefestigung dieses Geistes ist Sombart in letzter Linie das Lehrsystem der Hochscholastik. Nicht aber ist eine religiöse Lebenswendung wie bei Weber die autochthone Quelle oder eine der Quellen des Bürgergeistes selbst. Darin besteht der formale Gegensatz zwischen beiden Forschern: dort ist die Veränderung der religiösen Gottes-, Selbst- und Weltanschauung die unabhängige, hier die abhängige Variable des Gesamtprozesses. Daneben aber besteht der materielle Gegensatz, daß M. Weber im neuen protestantischen Lebens- und Lehrsystem, an erster Stelle in seiner calvinistischen Formung, eine der Ursprungsstellen des grenzenlosen Arbeitsstrebens (Endloses Arbeiten zur »Ehre Gottes« und zur »Bewährung« der inneren Gewißheit der Erwählung durch diese grenzenlose Arbeit — ohne sittliches Recht auf Genuß des Erworbenen) behauptet und

— was psychologisch noch wichtiger ist — den grenzenlosen Erwerbstrieb als eine bloße Folgeerscheinung des primär grenzenlos gewordenen Arbeitstriebes und seiner sittlich-religiösen Heiligung als asketisch gewertete »Pflicht« betrachtet; wogegen Sombart den Erwerbstrieb als ursprünglicher wie den neuen Arbeitstrieb ansieht und die erste relative Rechtfertigung eines von der Richtung auf die Heilsgüter unabhängigen, rein weltlichen Erwerbsstrebens im thomistischen Lehrsystem gegeben findet. In den protestantischen Lehr- und Lebensystemen aber, deren Kern sich ihm (nach deren Wirkung in die Breite, sicher sehr einseitig) als bloße zeitweise Wiederbelebung der schroff supranaturalen Richtung, der Welt-, Besitz-, Erwerbs- und Lebensverachtung und -entwertung des »ursprünglichen« Christentums darstellt, erblickt Sombart nur eine momentane, aber schließlich welthistorisch unwirksame Reaktion gegen die Entfaltung des kapitalistischen Geistes.

In dem Gegensatz der beiden ausgezeichneten Forscher, soweit es sich um das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus überhaupt zum kapitalistischen Geiste dreht, scheint mir das letzte Recht durchaus bei Max Weber zu liegen — wie sehr auch der äußere Anschein Sombart recht geben mag. Sombart hätte aus den Quellen der protestantischen Schrifttümer noch weit mehr Stellen finden

können als er angeführt hat, in denen Erwerbs- und Besitzstreben und die hierzu geeignet machenden Tüchtigkeiten als bloße Hemmungen der echten Heilsgewinnung der individuellen Seele die verächtlichste Beurteilung finden; er hätte auch noch weit mehr Stellen aus der thomistischen Literatur geben können, in der das vernunft- und (indirekt) gottgewollte Recht solchen Strebens mit den zu ihm gehörigen Tüchtigkeiten (Klugheit, die »Königin der Tugenden«, Mäßigkeit, Sparsamkeit) behauptet wird. Die Darstellung, die Sombart — im einzelnen — von dem Geiste der thomistischen Ethik in ihrem Verhältnis zum Wirtschaftsleben gibt (die Anregung zu seinen Studien ging von der Schrift Franz Kellers »Unternehmung und Mehrwert«, 1912, Schriften der Goerresgesellschaft aus), hat uns von seiner These nicht zu überzeugen vermocht — so dankenswert das hierzu neu beigebrachte Quellenmaterial auch ist. Schon dadurch wird seine Darstellung schief und einseitig, daß er die rationale Gesetzesethik im Thomismus aus dem organischen Ganzen dieser großen systematischen Aussprache des spätmittelalterlichen christlich-sittlichen Bewußtseins heraus- und von der Ethik der religiös-sittlichen Heilsordnung schroff ablöst — ja gar noch behauptet, daß der »wesentliche Bestandteil« der thomistischen Lehre die augustinische Idee der Gottesliebe als dem absoluten und höchsten, schlechthin einfachen sittlichen

Endzweck eine praktische Bedeutung für die Gestaltung des Wirtschaftsethus überhaupt nicht besitze. Gerade die organische Ganzheit und die lebendig empfundene Kontinuität der beiden Teile dieser Ethik, der natürlich rationalen und der spezifisch christlichen Gnaden- und Erlösungslehre ist aber das spezifisch Katholische und Thomistische an dieser Ethik. Für jedes Handlungs- und Lebensgebiet haben denn auch beide Teile zu gelten und es liegt nicht im Geiste des Thomas Aquino, etwa das gesamte Wirtschafts- und politische Leben ausschließlich der natürlichen rationalen Ethik zuzuweisen. Auch das sog. »sittliche Naturgesetz« ist für Thomas nur die in der Vernunft des Menschen sich vernehmlich machende Stimme der einheitlichen »lex divina«[1]). Erst im Laufe des durch den franziskanischen Nominalismus und Voluntarismus eingeleiteten Zerfalls des Ideensystems der Hochscholastik, dessen Vertreter (Duns Scotus, W. v. Occam) prinzipiell den Willen und den Zweck in Gott wie Mensch über die Idee des Vernunftgesetzes stellen, ist solche dualistische Gebietsteilung zwischen dem, was der Vernunft und dem Offenbarungsgesetze unterliegt, zustande gekommen, wie sie Sombart schon hier voraussetzt. Noch weniger

[1]) Eine neue vorzügliche Darstellung der Ethik des hl. Thomas gibt Wagner in seiner Schrift: »Das Naturgesetz nach der Lehre des Thomas von Aquino«.

aber dürfte gelten, daß die rationale Gesetzesethik eine höhere, allgemein praktische Bedeutung besizte als die Liebes- und Gnadenethik. Nach Sombart könnte es erscheinen, als seien dem Bürger und Kaufmann jener Zeit von Kindesbeinen an moralische Lehrbücher in die Hand gegeben worden, die diese rationalen Teile der thomistischen Ethik enthielten. Faktisch aber waren die Lehren des Thomas zunächst nur für den gelehrten Teil des Klerus bestimmt und konnten erst vornehmlich durch die Beichtpraxis hindurch eine erweiterte Wirkung erhalten. Daß aber gerade in dieser Praxis das »natürliche« Sitten- und Tugendsystem gewaltig vor dem spezifisch-christlichen Lehrgehalt zurücktrat, darüber lassen uns die Spuren, die wir von dieser besitzen, nicht den geringsten Zweifel. Auch materiell hat sich die herrschende Beichtpraxis der Zeit nicht den subtilen Ausdeutungen z. B. des kanonischen Zinsverbotes angeschlossen, die spätere Thomisten wie Cajetanus, Antonius von Florenz, Bernardus von Siena ihm gaben. Ihre eigentliche Stoßkraft erhielt die »rationale Ethik« erst durch ihre volle Ablösung von dem christlichen Ethos der Gnade und Liebe, wie sie sich erst spät durch den Sozinianismus und die vordringende Theologie und moderne Naturrechtslehre der Aufklärung vollzog.

Daß in der Erziehung — soweit sie durch Priester geleitet war — gleichwohl die natürliche Vernunft-

und Gesetzesethik eine erhebliche Rolle spielte, ist allerdings sicher. Aber daß ihr Sinn und Geist in dieser Richtung geradezu die Lösung der Preisaufgabe war: »Wie erziehe ich den triebhaften und genußfrohen Seigneur einerseits, den stumpfsinnigen und schlappen Handwerker andererseits zum kapitalistischen Unternehmer« — wie Sombart sagt —, dazu scheint uns Sombart nicht im entferntesten stichhaltige Gründe beigebracht zu haben. Die Ausführungen Franz Kellers, von dem Sombart ausging, sind nur ein typisches Zeugnis von der Art und Weise, wie ein gewisser soi disant »fortschrittlicher« Zentrumskatholizismus sich das Bild eines der größten kirchlichen Schriftsteller zurechtlegt, um den Vorwurf der sogenannten »Rückständigkeit« des Katholizismus — gemessen an den Idealen des modernen liberalen Bourgeois natürlich — zu widerlegen. Das hierzu beliebte Verfahren besteht darin, daß man überall die religiösen und mystischen Teile des thomistischen Gottes- und Weltbildes wegschneidet oder zurückdrängt, um nur das zurückzubehalten, was den drei typischen Hauptgestalten des heutigen deutschen »öffentlichen« Katholizismus, dem Politiker, Genossenschaftler und dem Schulmeister passen mag; daß man prinzipiell nebensächliche Teile der moralischen Kasuistik zu den zentralen Ideen des thomistischen Lehrsystems emporbauscht oder vor solchen Einzelheiten seinen Geist

völlig vergißt. Hätte Sombart in die Werkstätte seines Gewährsmannes etwas tiefer hineingeblickt, so wäre er kaum seinen Suggestionen verfallen.

Schon zwei durchgängige Züge der Ethik des Thomas — müssen sie vor dem Charakter eines »Erziehungsbuches für kapitalistische Unternehmer« unbedingt bewahren: Ihr streng intellektualistischer, kontemplativer und darin antiker Charakter, und ihre organische, auf dem aristotelischen Formbegriff beruhende Auffassung aller menschlichen Gesellschaft als einer im wesentlichen stabilen Ordnung von in Ständen geordneten Menschen und menschlichen Betätigungsweisen. Schon daß hier alle und jede »Willenstätigkeit« im Dienste der Kontemplation Gottes und der Liebe zu Gott steht und das Endziel aller menschlichen Unruhe in ein ruhevolles Beschauen der göttlichen Majestät — nicht wie für fast alle Modernen (Leibniz, Lessing, Faust-Goethe, Kant usw.) in eine Art des »unendlichen Strebens«, der unendlichen Vervollkommnung verlegt ist, muß den irdischen Unternehmungen jenen blutigen »Ernst« und jene absolute Gewichtigkeit nehmen, die sie für den kapitalistischen Menschen in allen seinen Spielarten besitzen. Die »dianoetischen« Tugenden — darunter auch die klare Erkenntnisfähigkeit des Guten und Rechten selbst — bleiben den »praktischen« auch bei Thomas übergeordnet. So erscheint auch die ganze Gesellschaft von einer

priesterlichen *intellektualen Aristokratie* beherrscht. Dazu gehört es — ganz jenseits einzelner Lehrsätze — zur Struktur der Weltanschauung, aus der dieses Lehrsystem als eines der möglichen hervorging, daß alles und jegliches menschliche Arbeitsstreben in einer festen, *formalen* und im Kerne *stabilen* Ordnung des Universums und der Natur seine absolute Grenze findet — einer Formordnung, die auch die Gesellschaft und ihre Gliederung *mitumfaßt* und die nicht — wie bei allen modernen Philosophen — erst durch Kräfte und Tätigkeiten des *menschlichen* Geistes als hervorgebracht gilt. Auch Ehe, Familie, Stand und Beruf sind solche gottgeordnete, unveränderliche Formen, durch welche die sich immer neu erzeugenden Generationen von Individuen nur wie durch die Tore eines streng architektonisch gefügten Gebäudes der menschlichen Gesellschaft hindurchschreiten — sie nur in ihren *positiv* rechtlichen Fassungen zuweilen verschieden maskierend. Wenn Sombart den Kardinal Cajetanus anführt, der in seinem Kommentar zu Thomas die Auffassung zurückweist, ein rusticus müsse immer rusticus, ein artifex immer artifex, ein civis immer civis bleiben und der gegen solche Interpretation des Thomas bemerkt, es sollte »jeder rechtmäßig über seinen Stand in dem Maße hinauswachsen, als er Tugenden und Kräfte« hierzu besäße, so ist diese Interpretation nicht nur streng thomistisch und gar nicht eine

large Erweiterung der thomistischen Lehre — sondern sie entspricht auch in ihrem Kerne ganz der traditionellen Lehre der großen griechischen Philosophie[1]). Und gerade diese Interpretation ist das äußerste Gegenteil der kapitalistischen Gesellschaftsauffassung! Wären die Standesunterschiede nur positiv geschichtliche Tatsachen und wären sie nicht vielmehr nach Thomas inadäquate Abbilder einer »natürlichen« und göttlichen Ordnung in den Naturen, Tugenden und Kräften der Menschengruppen selbst, gäbe es nach ihm nicht einen rusticus, artifex, civis usw. »von Natur aus«, gerade dann hätte jedes Individuum ein unendliches Feld seiner Werdensmöglichkeit vor sich. Dann und nur dann wäre die erste Voraussetzung für den kapitalistischen Geist gegeben. Denn eben dann gäbe es für das Konkurrenzstreben, für das »Emporkommen« keine andere Grenze als diejenige, die in den momentanen historischen Machtverhältnissen gelegen ist, die selbstverständlich niemals einen Anspruch auf Dauer besitzen können.

Gegenüber dieser inneren Struktur des Thomismus, der das äußerste Gegenteil des kapitalistischen

---

[1]) So beruhen nach Platon die Stände darauf, daß die Seelen der Menschen in ihrer Präexistenz die Ideenwelt in verschiedener Art und Adäquation geschaut haben; so wurden — nach Platon — die Einen je nach der Fülle, die sie schauten, Weise, Könige, Soldaten, Gewerbetreibende. Aristoteles aber lehrt, daß es von »Natur aus« Herren und Sklaven gäbe, daß dieser Unterschied aber keineswegs mit dem positiv rechtlichen zusammenfalle. Ein positiv rechtlicher »Sklave« kann z. B. sehr wohl ein »natürlicher« Herr sein.

Systems darstellt, besagen die von Sombart angeführten Einzelheiten aus der thomistischen Moral- und Tugendlehre nur wenig. Auch sie gewinnen erst in diesem Ganzen ihren Sinn. Es geht nicht an, den Begriffen des Thomas von Aquino, auch wenn sie dieselben Worte und Namen haben wie die sittlichen Begriffe unseres Zeitalters, diese letzteren zu substituieren. Gewiß will auch Thomas eine »Rationalisierung des Lebens« und dies im Gegensatz zu manchen Reformatoren, von denen einige, wie z. B. Luther, allen Rationalismus — die »Hure Vernunft« — schroff abweisen. Gewiß will er eine »Zurückdämmung der erotischen Triebe«. Aber weder ist die Art dieser »Rationalisierung« dieselbe, welche zum homo capitalisticus führt, noch will er diese Rationalisierung zum Zwecke der Förderung des neuen Wirtschaftsmenschen (was übrigens auch Sombart zugibt). Es geht nicht an — wie es jetzt nicht nur bei Sombart Mode wird —, den »rationalen« Menschentypus ohne weiteres gleich zu setzen dem »Zweckmenschentypus«, ja dem »utilistischen Typus« — die edle griechische »Ratio« der gemeinen »Intelligenz«. Der »Rationalismus« des kapitalistischen Typus hat mit dem griechischen ethischen Rationalismus des Aristoteles, dem der Tugendbegriff des Thomas entnommen ist — sowie alle Grundbegriffe seines Systems — nur den Namen gemein. Die »Rationalisierung des Lebens«, die Thomas mit

seinem Tugend- und Erziehungssystem anstrebt, zielt an erster Stelle auf eine innere Ordnung und Harmonie der Seele und ihrer Kräfte hin, und dies zu dem Ziele, sie zu einem reinen und klaren Gefäß für die Aufnahme der Offenbarungswahrheiten und eines übernatürlichen Gnadenlebens zu machen. Die Vernunft und die »Lebensrationalisierung« wird gerade darum hochgehalten, um auch in das weltliche Leben des Alltags den Strom der in den kirchlichen Gnadenmitteln strömenden Gnaden und Erlösungskräfte einfluten zu lassen und es so mit diesem zu durchsäuern. Auf diese Durchsäuerung — damit auch auf moralische Kasuistik — verzichtet später der Protestantismus prinzipiell und wird damit antirationalistisch. Und gerade dadurch emanzipiert und säkularisiert er die »Weltlichkeit« und überläßt sie ihren eigenen gottfremden Gesetzen! Und damit erst entsteht jene spezifisch moderne »Rationalisierung« des Lebens, die eigentlich nur Technisierung ist. Jetzt sind Affekte, Passionen, Sinnlichkeit nicht mehr zu ordnen, einzuschränken um das Glück des ritterlichen Sieges willen, welchen das »Vernunftwesen« Mensch im Kampfe mit untergeordneter Begierde freudig feiert — ganz unabhängig von der Erreichung äußerer Zwecke und Vorteile, welche ein solches Leben verheißt —, sondern darum, weil sie sich gegenüber der Verfolgung langer kontinuierlicher äußerer Mittel und

Zweckreihen als störend und hemmend erweisen. Das moderne rationalistische Tugendsystem entspringt überall der Idee der Kraftersparnis im Gebrauche der Zeit und der Lebenskräfte um guter Geschäfte willen; nicht der Idee des freien, freudigen, ritterlichen Opfers eines Niedrigeren für ein Höheres — gleichgültig für welchen äußeren Zweck! Hier ist auch die geschäftliche Solidarität, die bürgerliche Wohlanständigkeit nur ein letzter äußerer Abglanz und eine Gewähr einer inneren rationalen Harmonie der Seele; dort wachsen auch die scheinbar rein sittlichen Wertprädikate des inneren Menschen aus dem Bedürfnis der besonderen Berufstätigkeit und aus dem sozialen Kreditwert der betreffenden Eigenschaften heraus. Die »Tugend« des Thomas ist ein innerer »Habitus« der Person, die Tugend des kapitalistischen Menschen ist »Disposition« zu gewissen Handlungen. Wenn die Scholastiker die Arbeit schätzen und den Müßiggang (»otiositas«), den sie von »otium«[1]), Muße und erst recht von allem gottgeweihten Leben, z. B. der Mönche, scharf unterscheiden, streng verbieten, so ist es nicht an erster Stelle die Nutzwerte schaffende Kraft der Arbeit, die sie preisen, sondern die in ihr gelegene geregelte

[1]) Der thomistische Intellektualismus, dem die höhere und natürlichere Einstellung des Menschen zur Welt die kontemplative ist, empfindet genau wie das antike Sprachgefühl neg—otium-Geschäft nur als Negation des otium = Muße.

Tätigkeit, die über vielerlei Anfechtungen hinwegsetzt, ihre den inneren Menschen stählende und ordnende Kraft. Eben weil der Müßiggang der Anfang aller »Laster« ist, nicht weil nichts nützliches bei ihm herauskommt, wird er verworfen; nicht, — weil Zeit »Geld« ist.

Auch in dem Zusammenhang, den Sombart zwischen der christlichen »Zurückdämmung der erotischen Triebe« und der Seelenstruktur des modernen Wirtschaftsmenschen sehen will, sehe ich noch eminent schwierige Probleme. Keinesfalls kann man sagen, »Thomas habe erkannt, daß die bürgerlichen Tugenden nur gedeihen können, wo das Liebesleben des Menschen eine Einschränkung erfahren hat«. Denn daß Thomas' Stellungnahme zum Erotischen von diesem Gesichtspunkt her diktiert war, — davon kann doch keinesfalls die Rede sein. Zwischen der erotischen Askese des modernen Wirtschaftsmenschen und derjenigen des Thomas ist ein Wesensunterschied — soweit hier überhaupt etwas generelles über den gerade hierin so vielfarbigen modernen kapitalistischen Typus zu sagen ist. Wie dem kapitalistischen Typus die christliche Keuschheitsidee, die Idee des freien Opfers der Geschlechtslust zur Befreiung des Geistes für die Kontemplation einer göttlich-himmlischen Sphäre völlig fremd ist, so fremd ist auch dem Thomismus eine Zurückdämmung der erotischen Leiden-

schaften als bloßer Störenfriede eines rationellen wirtschaftlichen Handelns. Wenn Thomas von einem Zusammenhang von Verschwendung und Hingabe an die sexuellen Triebe spricht, so denkt er hier kaum an einen psychoenergetischen Zusammenhang[1]) dieser Impulse (der überdies auch sachlich mehr als fraglich ist), sondern eben nur daran, daß sexuelle Ziele ein häufiges Motiv der Verschwendung seien. Völlig ferne aber liegt es ihm, die Keuschheit als bloßes Mittel zu stetiger wirtschaftlicher Arbeit zu empfehlen. Vor allem aber hat die »Zurückdämmung« der erotischen Triebe in der christlichen und Bürgermoral einen völlig verschiedenen Sinn. Innerhalb der kapitalistischen Bewegung finden wir nirgends einen systematischen Kampf gegen die Richtung der inneren seelischen Energien, die zum Geschlechtsgenuß drängen und eine gleichzeitige Ableitung dieser Energien — bei Erhaltung ihrer Kraft — in die eine große konzentrierte Passion, welche seit dem hl. Bernhard die katholische Frömmigkeit kennzeichnet: die Liebe zu Christus und die Nachfolge seiner in seinem »armen Leben«. Auch der Protestantismus bricht — wie A. Ritschl zeigte — überall mit dem Nachfolgeideal, ja stellt Jesus als sittliches Vorbild und sittlichen Gesetzgeber bewußt völlig zurück gegenüber seiner Eigenschaft als Er-

[1]) D. h. daran, daß sich in beiden Verhaltungsweisen ein und dieselbe »Ausgabetendenz« kundtue.

löser und Opferlamm für die sündige Menschheit. Auch er verwertet nicht mehr die erotischen Energien für das Himmlische. Ja, er sperrt es so einseitig ab von allem religiösen Heilsweg, daß ihm Liebe und Solidarität in keiner Form mehr — auch nicht als pure »Menschenliebe« — als Bedingung zur Erreichung der Seligkeit gilt und auch die Ehe — so sehr sie gegen das mönchische Leben empfohlen wird — ihren sakramentalen Charakter verliert. Auch sie ist nur das Zugeständnis an die unüberwindbare Sündigkeit und Konkupiszenz des Menschen. Ihre innere allgemeingültige Rechtfertigung — auch für den Priester und homo religiosus — stützt sich allein auf die nach Luther unaustilgbare radikale Sündhaftigkeit des fleischlichen Menschen; nicht aber auf eine positive Heiligung. Die erotische Askese des kapitalistischen Menschen aber beginnt erstlich von außen — d. h. beim sinnlichen Geschlechtsgenuß selbst, nicht bei den seelischen Energien, die zu ihm hinleiten und in die er normalerweise als Ausdruck hineinverflochten ist. Hier wird nicht die erotische Leidenschaft in eine religiöse Liebesenergie umgewandelt und so »nach oben« gerichtet, sondern sie behält ihre natürliche Richtung bei; nur ihre sinnliche Realisierung wird ihr soweit versagt, als sie die Kontinuität eines rationellen wirtschaftlichen Handelns durchbrechen könnte oder nicht selbst wieder in die Richtung eines geschäftlichen

Interesses (Geldheirat) geleitet wird. Je mehr aber im Verlaufe der kapitalistischen Entwickelung der moderne Wirtschaftsmensch sich von aller religiösen Geistesrichtung entbindet, desto schärfer wird die Abgrenzung zweier erotischer Grundtypen: des mehr oder weniger begüterten wirtschaftlichen Konsumententypus, bei dem die ja nur mehr durch Arbeits- und Geschäftsrücksichten ethisch begrenzte Erotik des neuen Bürgertyps sich, nach Wegfall dieser ihrer Hemmungen, in mehr oder weniger libertinistischer Form betätigt, und des Produzenten- und Unternehmertypus, in dem die Arbeitsenergie und der geschäftliche Ehrgeiz das Erotische teils niederhalten, teils die in ihm enthaltene psychische Energie selbst in ein grenzenloses Gewinnstreben verwandelt. In diesen beiden typischen Formen aber ist die hier nicht — wie im Katholizismus — innerlich verwandelte und vergeistigte sexuelle Begierde gerade eine Haupttriebkraft der kapitalistischen Entwickelung. Sombart hat in seinem Buche »Luxus und Kapitalismus« selbst sehr klar gezeigt, wie der Bedarf jener Frauenschicht, die vor dem ersten dieser beiden Typen selbst mehr oder weniger zur »Ware« wird, die gewerbliche und industrielle Entwickelung befeuert hat; und wie die moderne Großstadt als Konsumentenstadt besonders für diese Art »Luxus« entstanden ist. Dem ersten dieser Typen mag auch der religiös

entleerte Priestertypus und Mönch der Renaissance (Avignon) vorgearbeitet haben. Der zweite aber, der kapitalistisch »asketische« Unternehmertypus, hat mit der katholischen »Askese« sicher keinerlei Kontinuität. Großes Gewicht legt Sombart weiter darauf, daß die thomistische Moral mit dem frühchristlichen Armutsideal breche, wogegen der Protestantismus, selbst in seiner calvinistisch-englisch-puritanischen Form, zwar prinzipiell den thomistischen Satz der Unabhängigkeit des Reichseins und Armseins für die Erreichung des religiösen Heiles teile, aber eher die Armut vorzöge. (Siehe die von ihm zitierten Stellen von Thomas und Baxter, S. 316 und 325.) Nun muß aber zunächst festgestellt werden, daß, abgesehen von der Zeit der chiliastischen Hoffnungen der ersten Gemeinden auf die demnächstige Wiederkunft Christi, die christliche Moral ein »Armutsideal« in dem Sinne, daß Armut schlechthin als besser gegolten hätte als Reichtum, überhaupt nicht gekannt hat. Auch von den Vätern weicht Thomas hier durchaus nicht in dem Maße ab als Sombart meint. Was allein als religiös-ethischer Wert galt, war der freie Akt des Abtuns, der Hingabe eines vorhandenen Reichtums, die »freiwillige Armut« — ein Akt, der sowohl vorhandenen Reichtum als den positiven Wert des Reichtums voraussetzt. In diesem Sinne »folgt« Franziskus dem reichen Jüngling des Evangeliums. Denn nur so ist ein

»Opfer« und ein freies Opfer möglich. Dieses Armutsideal aber als Weg zur vollen Freiheit, zur Souveränität des Geistes in Liebe und Kontemplation Gottes, hielt auch Thomas von Aquino genau wie die Väter zum mindesten für die »Berufenen«, den »Räten« der Kirche Folgenden, also zunächst für alle Mönche fest, wogegen es der Protestantismus mit seiner Verwerfung der zwei ethischen Stufen der Laien und Religiösen und der »Verdienste« prinzipiell preisgab, und die »Bewährung« in Werken der durch Glaube und Gnade nunmehr allein bestimmten »Rechtfertigung« ausschließlich in die weltliche Berufstätigkeit verlegte. Ja, schärfer gesagt, war es der neue weltliche Arbeitstrieb des jungen Bürgertums, das überall hinter den Reformatoren steht, das erst zu solchen religiös-dogmatischen Formulierungen führte, die wie die »Rechtfertigung nur durch den Glauben«, aber auch Calvins Gnadenwahl und Zwinglis alltätige Offenbarung erlaubten, alle »unfruchtbaren«, d. h. »bloß« dem Dienste Gottes geweihten Werke, und damit auch den gesamten kirchlichen Kult-Mechanismus auszuschalten. Treffend hebt W. Dilthey hervor: »Der Mönch oder Priester der katholischen Kirche wollte Gottes Werk tun und Christus in sich nachleben, dies aber unter Loslösung von den gewöhnlichen Geschäften der Welt. Luthers germanische Aktivität fand sich abgestoßen von jedem Werke ohne wirkende Kraft,

von jeder Arbeit ohne Leistung. In der Welttätigkeit selbst, im Berufsleben erfaßte er den von Gott gegebenen Spielraum für die im Glauben enthaltene Kraft.« (Siehe: Das natürliche System der Geisteswissenschaften, Werke II, S. 215.)

Diesen großen Tatsachen gegenüber besagen aber die zitierten Sätze des Thomas von Aquino sehr wenig. Nicht nur wurden (man denke nur an Spanien) durch das Armutsideal des Mönchstums dem Wirtschaftsleben und durch sein Keuschheitsideal der, die kapitalistische Entwickelung antreibenden, Bevölkerungsvermehrung, ein gewaltiges Maß von Kräften entzogen, sondern — was viel wichtiger ist — auch auf die nichtmönchische Bevölkerung wirkte schon das Dasein dieses im Mönchstum inkorporierten Ideals, das im Franziskanertum und den anderen Bettelorden auch mit dem Volksleben in fortwährende innigste Berührung trat, als eine starke Beschwichtigung und Ermäßigung des Erwerbstriebes ein und ließ den mit materiellen Erwerbstätigkeiten betrauten Menschentypus — schon durch seine bloße Existenz als »Ideal« — nie zu jenem naiven Gefühl der unbedingten Berechtigung seiner Erwerbsarbeit und seines Erwerbsstrebens kommen, geschweige zu jenem Gefühl einer unendlichen, nie voll erfüllbaren Pflicht zu Arbeit und Erwerb, wie unter dem Protestantismus. Wenn, abgesehen von dieser Tatsache, Thomas — für die Nicht-

religiösen — nur den guten oder richtigen Gebrauch sowohl des Reichtums als der Armut lehrt und den Habitus der Seele, der ihm entspricht, als »liberalitas« bezeichnet, so scheint mir auch hier Sombart dem Gedankengang des Thomas einen nicht entsprechenden Sinn beizulegen. Dies tritt auch darin hervor, daß er »liberalitas« mit »Wirtschaftlichkeit« übersetzen will, ja eine »Vorstufe der santa messerizzia« in ihr finden will; daß er in den thomistischen Lehren weiter eine Empfehlung der bürgerlichen Einnahmewirtschaft und eine Verwehrung der seigneuralen Ausgabewirtschaft sieht. Der wahre Sinn der »liberalitas« ist aber — so wenig sie, wie Sombart richtig sagt, »Freigebigkeit« ist — ein ganz anderer als ihr Sombart zuschreibt. Nicht im entferntesten meint liberalitas »Sparsamkeit« oder »Wirtschaftlichkeit« als die Fähigkeit, sich Wirtschaftswerte oder Geld »aufzusparen«, mehr einnehmen als ausgeben, auch nicht Ökonomie im relativen Sinne des Wortes »sparen« von »billig und gut kaufen«, sondern innere Freiheit gegenüber dem Unterschied von Arm und Reich und den darauf beruhenden Genußmöglichkeiten, und daraus folgend ein solches Sicheinrichten mit seinem Besitze — sei er groß, sei er klein — daß Verschwendung und Geiz, die eben das Gemeinsame der unfreien Liebe zum Materiellen haben (dort mehr zu den durch das Geld erreichbaren Genüssen, hier mehr zum Gelde selbst),

vermieden werden. Faktisch ist die »liberalitas« nichts anderes als die zur freiwilligen »Armut« im Sinne des Nichtbesitzes (im Unterschiede vom Nichtsbesitzen[1]) gehörige untere Stufe, die Tugend der »Besitzenden«! Trotzdem ist Sombart zuzugeben, daß unter den normativen Sätzen, welche wir die einflußreichsten katholischen und protestantischen Morallehrer und Prediger aussprechen hören, der Unterschied der Färbung besteht, daß jene mehr die religiös »richtige« Anwendung des Reichtums, diese mehr seine Gefahren für das Heil betonen. Aber wie so häufig in der Geschichte der Moralen, darf man aus solch, in pädagogischer Einstellung gegebenen Normierung, bei der man stets eine gewisse Menschenschicht und deren faktisches Verhalten im Auge hat, nicht ohne weiteres auf den sittlichen Geist oder — wie ich anderenorts sagte — das »Ethos« derer schließen, die diese Normen erteilen[2]). Bei gleichen ethischen Wertvorzugsgesetzen können die »Normen«, die man für verschiedene Schichten daraus ableitet, noch sehr verschieden sein. Ja, häufig muß man von den »Normen« sogar

[1]) Die sittlich wertvolle evangelische »Armut« ist nicht ein Besitzen und Haben von Gütern vom Werte 0, sondern ein Nichtbesitzen und Nichthaben; sie betrifft das geistige Verhältnis zum Besitz, nicht Besitz in seinem objektiv rechtlichen Sinne. Darum: »Die Welt besitzen, als besäße man sie nicht!«

[2]) Vgl. meine eingehende Ausführung über das Wesen der sittlichen »Normen« im 2. Teile des Buches: »Der ethische Formalismus und die materiale Wertethik«, Niemeyer 1914.



ex contrario auf das Ethos schließen. Zur Norm wird nur die Verwirklichung solcher als »richtig« anerkannter Vorzugsgesetze zwischen Verhaltungsweisen erhoben, die man nicht schon durch vorhandene, deutlich sichtbare Kräfte erwartet. Eben da Thomas selbst Mönch ist, der auf allen Besitz verzichtet hat, und innerhalb des Spielraums seiner Wirksamkeit eher eine zu große Gleichgültigkeit gegen Besitz und Reichtum sieht und erwartet, sucht er in seinem echt scholastischen Bestreben, die Lebensgüter abzustufen, das relative Recht des Reichtums hervorzuheben. Der Mönch zeigt immer gerne, er sei nicht »nur« Mönch, er könne auch das weltliche Leben voll verstehen und würdigen. Jene protestantischen Lehrer dagegen rechnen bereits mit dem starken Erwerbstrieb derer, an die sie sich wenden; sie stehen mitten im Leben und suchen eher zu bremsen als zu befeuern. Diese grundverschiedene Einstellung allein dürfte jene verschiedene Färbung veranlassen. Das größere »Interesse« und die größere »Sympathie« der Scholastiker mit dem jungen bürgerlichen Wirtschaftsleben ihrer Zeit gegenüber den Protestanten hat aber eine noch weit tiefere Wurzel als die eben genannte. Sie liegt in einem allgemeinen Wesenszug der katholischen und protestantischen Auffassung von Religion und Moral, von Evangelium und Gesetz. Der katholische Moralist will bis auf den heutigen

Tag das gesamte weltliche Leben bis ins konkreteste hinein unter religiös-sittliche Normen beugen, die im letzten Grunde aus der lex divina fließen und denen zu gehorchen ihm keine geringere Bedingung für Heil und Seligkeit ist als der Glaube an Christus, seine Gnade und Erlösung. Darin liegt zugleich der Anspruch der Kirche beschlossen, das gesamte Leben der Kultur einschließlich des Wirtschaftslebens sittlich und religiös zu leiten und nichts von der gesamten menschlichen Werktätigkeit als indifferent für die Erreichung der höchsten Lebensziele anzusehen. Indem der gesamte Protestantismus (hier einig) das »Gesetz«, nicht nur die sog. Judicilia- und Cerimonialgesetze, sondern auch Sittengesetz und Dekalog für »endlich« und »irdisch« erklärt, und es nur um des »weltlichen Friedens willen« (Luther) als verpflichtend, nicht aber als religiös und zur Rechtfertigung und Seligkeit verbindlich ansieht, verzichtet er auch prinzipiell auf jede Art von sittlich-religiöser Leitung des Wirtschaftslebens. »Das Gesetz bleibe außer dem Himmel, d. i. es bleibe außerhalb des Herzens und Gewissens. Dagegen bleibe auch die Freiheit des Evangelii außer der Welt, das ist außer dem Leibe und seinen Gliedern.« (Luther, Ausl. d. Br. a. d. Galater.) Eine Stelle für zahllos viele! Dieser Unterschied ist aber unendlich wichtiger als die besonderen weit auseinandergehenden Meinungen und Gesinnungen, die

einzelne Reformatoren und einzelne Scholastiker über den Sinn, den Wert und die Ziele der wirtschaftlichen Arbeit besaßen. Die protestantische dualistische Scheidung und Analogisierung der Gegensätze Leib—Geist, Gesetz—Evangelium, Welt—Himmel, Obrigkeit—Christus enthält mit dem prinzipiellen Verzicht auf organische Durchdringung der »Welt« mit dem »Göttlichen«, der Heiligung und Vergeistigung auch der Leibessphäre des Menschen, auch den weiteren Verzicht, in irgendeiner Form den Erwerbstrieb religiös-sittlich zu begrenzen. Darum das geringere »Interesse« der protestantischen Theologen und Sittenlehrer für das Wirtschaftsleben, darum (in den ersten Zeiten) das Fehlen einer ausgedehnten moralischen Kasuistik! Daß Luthers wirtschaftsethischer und -politischer Gesichtskreis ganz mittelalterlich handwerksgebunden ist, wogegen Calvin seinen aktiven, regimentalen, organisierenden Willen von vornherein auf die großen Ziele des jungen Genfer, ja, des internationalen Kapitalismus wirft, und die neuerweckte moralische Energie der von Ewigkeit her »Auserwählten« und zur Herrschaft berufenen Gemeinde gerade in dieser Richtung entbindet, besagt gegenüber dieser großen Umordnung von Religion und Wirtschaft so wenig, wie die zarten Sympathien jener Scholastiker für den aufkeimenden Erwerbsgeist des Bürgertums. Auf die prinzipielle Eman-

zipation des Geistes des Wirtschaftslebens überhaupt von irgendwelcher Inspiration einer spirituellen religiös-sittlichen Autorität und aller priesterlichen Leitung — darauf kommt es als einer der ersten Vorbedingungen der Entstehung des neuen kapitalistischen Geistes an! Auch bei Sombart finde ich einen Zug jener verführerischen F. Burckhard-Nietzscheschen Perspektive, die im Katholizismus vor und bis zur Renaissance eine sukzessiv sich steigernde Verweltlichung und Entchristlichung des europäischen Lebens sieht, die — sich selbst überlassen — zur Ausschaltung der christlichen Werte aus Europa geführt hätte; die aber durch den neuen protestantischen Supranaturalismus und die Idee der »Rückkehr« zu altchristlichen Verhältnissen »unterbrochen« worden sei. Der »Kapitalismus« erscheint dann natürlich als bloßes Glied dieser Verweltlichung. Diese Auffassung aber ist grundirrig. Sie übersieht vor den verweltlichten Zuständen der Außenseite des römisch-italienischen Klerus und dessen Ausstrahlungen — die im Grunde nur zur Geschichte Italiens gehören — die Festigkeit und Kontinuität des inneren Lebens der Kirche als Weltinstitut; sie übersieht das Vorhandensein der reformfähigen Kräfte gegen diese Mißstände innerhalb der Kirche aus der durch Augustin, Bernhard, Franziskus beseelten Frömmigkeitsform heraus; und sie verkennt vor allem, daß die »Reformation« nur in der subjektiven

Intention der sie leitenden religiösen Persönlichkeiten eine »Wiederherstellung« des Urchristentums war, daß sie aber faktisch — insbesondere in ihrer Ausbreitung und Machtgewinnung — von völlig anderen Kräften bewegt war und darum auch einen ganz neuen religiös-sittlichen Zustand Europas erzeugte. Obgleich die Reformation sich in großen religiösen Persönlichkeiten aussprach, ist sie — wie in ausgezeichneter Weise Dilthey[1]) zeigte — nicht aus autochthonen religiösen Erlebnissen geboren. Es gibt keines der dogmatischen Prinzipien des Protestantismus, das nicht im Rahmen der Kirche vor der Reformation Unterkommen gefunden hat und auch weiterhin gefunden hätte. Das Formalprinzip der unter dem Beistand des heiligen Geistes (sanctus spiritus internus) gelesenen Schrift als letzter und genügender Quelle christlicher Erkenntnis hatten bereits spätere Franziskaner wie Duns Scotus aufgestellt; das Materialprinzip Luthers, die »Justificatio sola fide« war in der vorreformatorischen Kirche Deutschlands und Italiens weithin verbreitet, ohne daß die Kirche hieran Anstoß genommen hätte; selbst bei Bernhard von Clairvaux und bei Franziskus von Assisi finden sich deutliche Spuren. Die Gnadenwahllehre war die Lehre des größten Kirchenvaters Augustin. Erst nach vollzogener

---

[1]) Siehe den Abschnitt »Das Wesen der reformatorischen Religiosität« a. a. O.

Reformation und Kirchentrennung erhielten diese dogmatischen Sätze als Kennzeichen der Abgefallenen den scharf heretischen Charakter, den sie seitdem für die Katholiken besitzen[1]). Was die Reformation herbeiführte, waren vielmehr die vereinigten Mächte des europäischen Individualismus, wie er sich auch in Renaissance und Humanismus kundtat, des germanischen Geistes, der sich dem römischen Imperiumgedanken, wie er in der Kirche fortlebte, nun völlig entwand und vor allem der Geist des gegen die aristokratisch-kontemplative Lebensform gewandten arbeitsdurstigen, die gemüts- und willensmäßigen Eigenschaften des Menschen als dessen »Wesen« erlebenden jungen Bürgertums — verbunden mit den partikularen, gegen die Einheit des Kaisertums gerichteten fürstlichen Gewalten. Das religiöse Erlebnis und seine dogmatische Formulierung, seine biblische und philosophische Rechtfertigung aber formten sich in den leitenden Personen unwillkürlich so, daß es diese dreifachen Emanzipationskräfte vor dem christlichen Gewissen auch als gerechtfertigt und die faktische Emanzipation als pflichtmäßig geboten erscheinen ließ. Und erst als mögliche Brechstangen gegen den kirchlichen Priester- und Kulturmechanismus, der nun wie ein teuflisches Netz der Absperrung der individuellen

[1]) So daß in manchen Jesuitenniederlassungen z. B. selbst die Lektüre Augustins verboten war.

menschlichen Seele vor ihrem Gott erschien, erhielten auch die neuen dogmatischen Lehren ihre Bedeutung und ihre brennende Leidenschaft. Die Umgießung des kultischen Werkgeistes, als der praktischen Seite von Kontemplation und Anbetung in den weltlich-praktischen Werkgeist der Berufs- und Erwerbsarbeit — das ist der Kern allen Streites um die Bedeutung der »guten Werke«. Und eben darum findet das Paradoxe statt, daß der gesteigerte Supranaturalismus der protestantischen Frömmigkeit, d. h. die restlose unvermittelte Hingabe der individuellen Seele an Gottes Gnade, die Leugnung des »freien Willens« usw., die Wucht der menschlichen Willensenergie gar nicht mehr nach »oben«, sondern nach »unten« auf die grenzenlose Arbeit an der Materie spannen mußte, ja erst jene grenzenlosen Willensmächte zur Formung und Ordnung der Materie entwickelte, die in dem griechischen und katholischen Lehr- und Lebenssystem, in dem der Mensch im Universum wie im Himmel zunächst Reiche wohlgeordneter intelligibler Substanzen kontemplierte, ganz unmöglich und unnötig waren[1]). Es ist daher nicht richtig, wenn Sombart meint, die »religiöse Vertiefung durch den Pro-

---

[1]) Treffend hebt W. Dilthey a. a. O. die Wichtigkeit des Satzes aus Melanchthons Dogmatik hervor: »Denn Christus erkennen, heißt seine Wohltaten erkennen, nicht über seine beiden Naturen oder den Hergang der Menschwerdung spekulieren.«

testantismus« hätte wie jede solche Vertiefung eine Indifferenz gegen wirtschaftliche Dinge erzeugen müssen oder gar: »Es müsse der Kapitalismus um so mehr Anhänger finden, je mehr der Blick des Menschen auf die Freuden dieser Erde gerichtet sei.« Sombart übersieht hier, daß die genetische Abfolgeordnung in der Entstehung der Triebstruktur des kapitalistischen Menschen nicht war: 1. neue Weltfreude und neuer unbegrenzter Genußtrieb; 2. neuer und unbegrenzter Erwerbstrieb; 3. neuer und unbegrenzter Arbeitstrieb, sondern daß gerade die umgekehrte Ordnung der Abfolge der Wirklichkeit entspricht! Der neue, religiös-sittlich nicht mehr begrenzte Arbeitstrieb, geboren aus der Wendung der Willens- und Tätigkeitsenergie auf die Materie als Folge seiner Abwendung von Gott und der himmlisch-intelligiblen Sphäre, gerechtfertigt aber aus Schriftprinzip, sola fides und den neuen Gnadenlehren, ist es, der zu grenzenlosem Erwerben — dann sekundär zu grenzenlosem Erwerbstrieb, endlich und sehr spät erst zu neuem Genießen und neuem Genußtrieb führt. Und gerade die neue supranaturalistische religiöse Entwertung der Welt hebt die Weltliebe[1]) und die kontemplative

[1]) Darum stehen die Formen des künstlerischen Renaissancepantheismus, wie sie W. Dilthey in seinem Aufsatz »Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus« (Werke II) so feinsinnig beschrieben hat, der Entfaltung des kapitalistischen Geistes so völlig ferne.

Stellung zu ihr auf und macht sie zu einem bloßen nüchternen »Widerstand« für eine jetzt unbegrenzte Arbeitsenergie. Eine in sich wertvolle »Freude« auslösende Welt bestaunt und bewundert man; nur die entwertete Welt kann grenzenlose Arbeitsenergie entwickeln!

Ohne diese Richtungsumkehr der Willensenergie, welche der Protestantismus hervorbrachte, dürften nun aber auch die einzelnen sittlichen Begriffe und Ermahnungen nicht voll zu verstehen sein, welche einerseits die kirchlichen Thomisten, die puritanischen und später methodistischen Prediger andererseits ihren Gläubigen erteilen. Die »rationelle systematische Selbstkontrolle« innerhalb des Calvinismus und Methodismus z. B., welche M. Weber treffend als so fruchtbar für die Erzeugung des kapitalistischen Unternehmungsgeistes hervorhebt, hat schon darum eine ganz andere Bedeutung als bei Thomas, weil das Ziel der durch sie entbundenen Energie nicht mehr die sittlich-religiöse Heiligung und Beseeligung ist, sondern nur die »Bewährung« eines schon vorhandenen Gnadenstandes in der Arbeit und im Beruf. Aber auch abgesehen hiervon ist sie von jener grundverschieden. Wie bei der katholisch-thomistischen Grundvorstellung des Verhältnisses von Leib und vernünftiger Seele — daß sie zusammen ein Wesen und nicht zwei Wesen ausmachen — nicht anders zu erwarten ist, fehlt

hier mit dem neuen, auf dualistischen Vorstellungen gegründetem prinzipiellen Mißtrauen von Mensch zu Mensch und jener seelisch-religiösen Inselhaftigkeit jedes Individuums auch das prinzipielle Mißtrauen in die leibliche Trieborganisation, die im Puritanertum die »Vernunft« geradezu zu einem Spionage- und Polizeisystem gegen alle natürlichen Regungen machen mußte[1]). Der vom Geist der puritanischen englischen Revolution genährte Thomas Hobbes spricht geradezu von den »Konspirationen der Triebe«, welche die Vernunft auszuspionieren habe. Erst das auch in aller protestantischen Dogmatik aufs äußerste gesteigerte Mißtrauen gegen den natürlichen Menschen (als »völlig verderbt« durch den Sündenfall) konnte mit der Beseitigung der thomistischen Vorstellung einer inneren Teleologie schon im natürlichen Triebleben, die die Vernunft nur zu den höchsten Zielen hinzuleiten hatte, die neue Aufgabe zeitigen, daß der Mensch kraft seines gnadengeborenen Willens seine hier als ganz »chaotisch« geltenden Triebbündel zu etwas überhaupt Sinnvollem erst künstlich zu gestalten habe. Die thomistische Selbstkontrolle ist — innerhalb des Weltlebens — eine gelegentliche; sie funktioniert von Fall zu Fall, da also, wo die innere Teleologie der Triebe aussetzt. Sie ist nicht »syste-

---

1) Vgl. meine Analyse des englischen cant in meinem Buche über den Krieg.

matische«, nach innen gewandte Askesis, mit dem Ziele, einen neuen künstlichen Menschen überhaupt erst hervorzubringen. Das in den puritanischen Ländern ausgebildete äußere Spionagesystem gegen Unzucht, Trunk, Laster, Luxus aller Art — ohne Beispiel in den katholischen Ländern — entspricht nur als Folge diesem neuen Erlebnisverhältnis von Vernunft und Trieb, das auch Kant — hierin seinen puritanischen Traditionen folgend — noch zur Grundlage seiner Ethik macht[1]). Nicht um eine »Wiederbelebung« thomistischer Grundsätze — wie Sombart sagt —, sondern um ein ganz neues handelt es sich hier; auch wahrlich nicht um eine nur andere »dogmatische Begründung« desselben moralischen Verhaltens, sondern um eine grundverschiedene Selbststellung. Hier ist äußere Natur wie innere Natur (des Trieblebens) gleichsehr ein durch den gnadengestählten Bewährungswillen erst zu ordnendes Chaos, nicht ein selbstwertiges, selbst schon und in sich vernunft- und zweckbewegtes Ganzes. Der äußere Technizismus der Produktion in den angelsächsischen Ländern — wie ihn Franz Bacon zuerst programmatisch intendierte — steht in innigster Geisteskontinuität mit diesem inneren Technizismus der Triebregelung. Gewiß, die Namen Fleiß, Betrieb-

[1]) Vgl. meine Kritik dieser Lehre Kants im 1. Teile des Buches »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.

samkeit, Mäßigkeit, Sparsamkeit, Keuschheit sind dieselben wie in der Tugendlehre des Thomas. Aber was damit gemeint ist, ist himmelweit verschieden; so verschieden wie die beiden Menschentypen und ihre geistigen Grundintentionen!

Nach diesen Intentionen, nicht nach zufälligen Nebenwirkungen muß aber auch das kanonische Zinsverbot in seinem Verhältnis zum Kapitalismus verstanden werden. Zunächst ist hier weder der Inhalt des Verbotes, noch seine Begründung, noch seine zweckgeleitete Interpretation durch Thomas und seine Schule das wichtigste. Wichtiger als all dies ist vielmehr der in ihm exemplifizierte Anspruch einer spirituellen Autorität, dem Wirtschaftsleben Gesetze vorzuschreiben; und die prinzipielle Beseitigung dieses Anspruchs — mit dem Kern des ius canonicum — durch den Protestantismus. Hiervon abgesehen ist es gewiß richtig, daß die Interpretationen des Verbotes durch Thomas, noch mehr durch Antonius von Florenz und Bernardus von Siena, auf die Sombart hinzuweisen das Verdienst hat, die fruchtbaren Kapitalanlagen — im Gegensatz zu Konsumtivkredit und Wucher — begünstigen. Daß die Genannten aber die Interpretation, das Verbot gelte nicht, »wenn der Geldgeber Gewinn und Verlust des Unternehmers mittragen wolle«, also schließlich doch im Grunde »stiller Geschäftsteilhaber« sei — nicht aus den nahe-

liegendsten Gründen, die ihnen ihr Begriff des »gerechten Tausches«[1]) an die Hand gab, sollten gegeben haben, sondern daß sie damit den Zweck möglichster Beförderung des wirtschaftlichen Unternehmungsgeistes systematisch verfolgt hätten, dafür sehe ich keinen Beweis. Die Ausbildung des Kapitalbegriffes bei Bernardus von Siena, »Geld habe als Kapital nicht einfach den Charakter des Geldes oder einer Sache, sondern darüber hinaus eine schöpferische Eigenschaft, die wir eben Kapital nennen« (nach Sombart, S. 320), zeigt nur, daß Bernardus nicht konsequent war. Denn sonst hätte er folgern müssen, daß jeglicher Produktivkredit mit Zinsen als solcher »Kapital«kredit erlaubt sei, nicht nur jener, wo der Geldgeber auch am Verlust des Unternehmens voll teilnehme. Diese »Einschränkung« — wie Sombart diese Hauptsache nennt — setzt doch den »Unternehmungsgeist«, der nach Sombart durch diese Interpretation im Geldempfänger gefördert werden soll, im Geldgeber auch bereits im gleichen Maße voraus; er führt für Antonius zu dem Widerspruch, daß pures Kapital trotz seiner »schöpferischen Eigenschaft« keine Zinsen abwerfen dürfe. Gerade weil die Scholastiker — hier ganz einig mit den Vätern — jedes arbeitslose Einkommen prinzipiell verwerfen und gleichzeitig alle wirtschaftlichen

[1]) Den schon Aristoteles besitzt.

Werte — wieder mit den Vätern —an »Arbeit« und »Kosten« gebunden[1]) denken, zeigen sie, daß es ihnen nie und nirgends auf die Vergrößerung des Gesamtproduktes der Volkswirtschaft oder eine »Förderung des Wirtschaftslebens« an sich ankam, — die durch Erlaubnis fest verzinslicher Kapitalanlagen reicher Nobili bei tätigen Unternehmern doch weit größer gewesen wäre, — als darauf, daß alles Einkommen wahrhaft ver—dient[2]) werde und daß die Arbeit wegen ihrer sittlichen Bedeutung, nicht wegen ihres Nutzerfolges zu schätzen sei.

Die ganz andere Frage, ob diese religiösen und kirchlichen Neuformen erst spontan aus sich heraus den kapitalistischen Geist erzeugt haben oder doch zu den primären Ursachen seines Ursprungs gehören (mehr behauptet auch Weber nicht), möchte ich gleichwohl im Prinzip verneinen. Sehen wir von den ganz unvorhersehbaren leitenden Persönlichkeiten ab: Aufnahmefähigkeit und Verbreitung dieser Lehren waren zweifellos durch den eben zur Herrschaft gelangenden Vitaltypus des »Bourgeois« vorbereitet und bedingt. Nicht der Protestantismus — auch nicht der Calvinismus hat den Bourgeoisgeist »erzeugt«, sondern der Bourgeoisgeist durchbrach im

1) Die sog. »Kostentheorie« des wirtschaftlichen Wertes findet sich bereits bei den Vätern.

2) Man beachte die Bedeutungsverschiebung im Worte »verdienen« von = würdig werden eines Vorteils und = »erlangen dieses Vorteils«.

Calvinismus auch innerhalb der religiösen und kirchlichen Sphäre die Schranken, die ihm die katholische Kirche, die ihm auch Thomas von Aquino gesetzt hatten. Auch die Sombartschen Einwände gegen Webers These von der spezifischen Bedeutung des Calvinismus für die Bildung des kapitalistischen Geistes scheinen mir auf einem Mißverständnis psychologischer Art zu beruhen. Weber ging, sehe ich recht, von der richtigen Einsicht aus, daß in der Bildung des kapitalistischen Geistes der Ursprung der Komponente eines grenzenlosen Arbeitenwollens und Erwerbenwollens gegenüber aller Weltfreudigkeit und allem Genußstreben, aber auch gegenüber allem Streben nach Besitz und Reichtum den genetischen und zeitlichen Vorrang besitzt. Das ist aber etwas völlig anderes als was Sombart meint, wenn er von einem grenzenlos gewordenen »Erwerbstrieb« als der letzten psychischen Ursache der kapitalistischen Wirtschaft spricht[1]). Nicht der »Erwerb« oder ein »grenzenloser Erwerb« (hinaus also über alle standesgemäße Bedarfsdeckung) ist nach Weber das primäre Strebensziel der neuen Träger des kapitalistischen Geistes: Sondern das Erwerben des Erwerbs, sein Er—arbeiten selbst — unabhängig von der nur natürlichen Folge, nämlich der Besitz- und Reichtumsbildung — wird zum Inhalt einer dauernden Willens-

---

[1]) So schon in »Der moderne Kapitalismus«, Leipzig 1902.

einstellung. Das ist eine Welt des Unterschiedes! Der calvinistische Typus »will« nicht den Reichtum oder grenzenlosen Reichtum (geschweige gar seinen Genuß), sondern er »will« das Er—werben des Reichtums, das Ver—dienen des Reichtums. Diese Aktion des »Erwerbens«, »Verdienens« selbst und ihre seelische Spannung, die sich gar nicht an der Größe des erworbenen Reichtums, sondern nur an der Größe seiner jeweiligen Steigerung oder des »Profits« durch den Akt des Er—werbens, mißt — und auch nur im durchschnittlichen Falle mißt —, wird der mit dem Charakter der »Pflichtgemäßheit« umkleidete primäre Willensinhalt des puritanischen Geschäftsmannes; sekundär und erst durch Gewöhnung an die Erfolge dieser Einstellung auf Er—werben, Ver—dienen selbst entsteht dann die »Profitgier« und erst tertiär aus der Gewöhnung an die faktische, garnicht intendierte Summierung der Profite die Gier auch nach grenzenlosem Reichtum. Und das ist nun der eigentümliche Zusammenhang mit der Prädestinations- und Gnadenlehre Calvins, daß, indem jede Spur der Idee des »gerechten Verdienstes« aus dem Grundverhältnis von Gott und Mensch zugunsten der absoluten Macht-Souveränität des vor allem (alttestamentlich) als »Allmächtigen« erlebten Gottes völlig beseitigt ist, das bloße Verdienen als »Verdienen« selbst (d. i. durch Tat sich würdig zu etwas, z. B. auch des Besitzes, des »Erwerbes« erweisen) nun

ausschließlich auf außersittlichen und außerreligiösen, materiellen Wertgebieten zur allein regierenden Zielidee des Lebens wird. Gleichzeitig wird es zur Idee in deren Verwirklichung der furchtbare, die Seele des Frommen stetig bewegende Zweifel über Erwähltheit und Verdammtheit einerseits narkotisiert wird, andererseits aber die Erwähltheit selbst sich noch zur »Bewährung« (ohne letzte Evidenz) bringt[1]). Wenn Sombart Stellen aus Butler und aus anderen calvinistischen Schriftstellern anführt, die Verachtung nicht nur des Genusses des Reichtums, sondern auch des Reichtums selbst predigen, so besagen diese Stellen gegen den narkotisierenden und »bewährenden« Wert des Ver—dienens und Er—arbeitens des Reichtums gar nichts. Wenn die Schotten ihre Prediger mit Schimpf und Schande zur selben Zeit aus dem Lande jagten, als ihre intensivste Zuwendung auf das Wirtschaftsinteresse beginnt, so ist dies kein Beweis, daß nicht eben diese Wendung durch den Calvinismus organisch vorbereitet war. Sie gewannen nur jetzt an den Profiten und deren Summierung selbst Gefallen. Aber wie wäre dies möglich gewesen, wenn das calvinistische Ethos nicht zuerst auf die Aktion des Erwerbens und Verdienens als der intensivsten Machtäußerung Gottes auf die Welt durch und in seinen »Erwählten« die

[1]) Eine letzte Evidenz der Erwähltheit gibt es nach Calvin auch für den Erwählten selbst nicht.

überschwengliche Prämie der »Bewährung« der Heilsgewißheit gesetzt hätte? Anders steht es mit der psychologischen Beurteilung der Herkunft des calvinistischen Frömmigkeitstypus. Das tiefe Ressentiment gegen das katholische Ideal der »Heiligkeit«, die der Mensch in tiefer organischer Kooperation mit der göttlichen Gnade sich selbst in sittlicher Selbstgestaltung und Liebe erwirbt und ver—dient, und die von zentraler Seligkeit und Ruhe begleitete Heilsevidenz in der Liebes- und Gebetsgemeinschaft mit Gott durch Christus und durch seine Kirche, wie sie das katholische Ideal einschließt, — befeuerten in der Tiefe das dunkle, stürmische, heiße, machthungrige Wesen Calvins. Aus der ersten Richtung der Bewegung dieses romanisch-imperialen Gemütes erwuchs ihm einmal die Wiederaufnahme und Modifikation der Augustinischen Lehre von der Gnadenwahl und damit die prinzipielle Preisgabe alles menschlichen Strebens für das Ziel der Heilsgewinnung, gleichzeitig aber die ganz unaugustinische Abspannung und Hinspannung aller früher auf dieses Ziel hingerichteten menschlichen Energien auf die rastlose materielle Weltarbeit. Nachdem der Heils- und Heiligungsprozeß zwischen Mensch und Gott durch diesen absolut unbegreiflichen Gewaltakt eines Gottes, der nur als souveräne »Macht«[1]) gesehen ist, ein für alle

---

[1]) Nicht zuvörderst als dem Prinzip der Gerechtigkeit über-

Mal von Ewigkeit her beendet und jeder inneren Geschichtlichkeit beraubt war, mußten sich die höchsten und stärksten Energien des Menschen, die sich früher im Prozesse der Heilsgewinnung selbst betätigt hatten, ganz auf die Bearbeitung und Formung der Materie lenken und gleichsam in endlose Arbeit an ihr ausbrechen. So steht dem Ressentiment auf den »Seigneur« und die »Signori« (dem »homme ouvert« des praktischen Lebens), wie es bei Alberti so deutlich auftrat, sowohl bei Calvin als in vermindertem Maße bei Luther das Ressentiment auf den »Heiligen« der katholischen Auffassung (den »homme ouvert« innerhalb des Religiösen) zur Seite. Beide Ressentimentsformen sind emotionale Wurzeln der Welteinstellung des frühkapitalistischen Menschen. Die zweite Grundbewegung aber des calvinistischen Typus und die Quelle des rastlosen Arbeiten- und Geldverdienenwollens ist der ewig bohrende unselige Zweifel des Individuums, ob es wohl zum Himmel auserwählt oder zur Hölle verworfen sei. Denn nun wird jene endlose Weltarbeit die einzige Form der narkotisierenden Hinwegsetzung über die nach Calvin auch für den Erwählten fehlende echte unmittelbare Heilsevidenz. Nur in dem die immer bloß hypothetische Annahme der Auserwähltheit »bewährenden« Spannungserlebnis

---

hobene unendliche Liebe wie in der innerlich ganz anders gearteten Augustinischen Lehre von der Gnadenwahl.

— das die Aktion der Weltbearbeitung begleitet, ist nun ein Surrogat für die im Kerne der Existenz fehlende Heilsevidenz, d. h. für die metaphysische innere Leere, gegeben[1]). Das ist hier ausschlaggebend: die religiös-metaphysische Verzweiflung des modernen Menschen ist überall Wurzel und Beginn des sich nach außen ergießenden endlosen Tätigkeitsdrangs. Schon Blaise Pascal kannte (S. Pensées) diesen Typus genau, der durch innere metaphysische Unsicherheit sich in den Strom äußerer Geschäfte stürzt und der im calvinischen Typus seine reinste Ausprägung findet[2]). Die seelischen Mächte der religiös-metaphysischen Verzweiflung, eines sich steigernden Welt- und Kulturhasses, eines prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch (siehe die Belege bei M. Weber), das alle Gemeinschaft zugunsten lauter »einsamer Seelen und ihres Gottes« zersetzt, und schließlich alle menschlichen Verbindungen auf solche von äußerem Rechtsvertrag und Nutz-Interesse zurückleitet, sind die im Calvinismus gesetzten Wurzeln des kapitalistischen Geistes. Daß im Laufe der historischen Entwicklung die christlich-kirchliche Symbolisierung und Scheinrechtfertigung der neuen seelisch-geistigen Mächte des neuen Menschentypus zurücktrat und daß sich

[1]) Über das Verhältnis dieser »Leere« zum englischen cant vgl. meine Analyse des cant.

[2]) Siehe Blaise Pascal's »Pensées«.

in jener Weltanschauung und »Erlebnisstruktur«, die W. Dilthey in seinem Aufsatz »Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert« alle Zweige der Kultur und des Wissens durchwaltend, so trefflich aufwies, der Geist des neuen Bürgertums immer deutlicher und offener aussprach und immer mehr die früher gewählten religiösen und dogmatischen Masken ablegte, in die er sich bei seinem Ursprung gehüllt, — das ist nur daraus begreiflich, daß eben derselbe »Geist« schon hinter den Reformatoren und ihrem Anhang als der eigentliche Dampf aller religiösen Neuerungen getrieben hatte. Bei aller seiner Sympathie zum »Natürlichen System« — die wir nicht teilen — gesteht schließlich auch W. Dilthey: »Innerhalb des wirtschaftlichen Gebietes hat das natürliche System die furchtbare Konsequenz des Kapitalismus hervorgebracht. Das bewegliche Kapital ist innerhalb der modernen Rechtsordnung ganz so wie einst innerhalb der Ordnung des römischen Imperiums unbegrenzt in seiner Macht. Es kann fallen lassen, was es will, und ergreifen, was es will. Es gleicht einer Bestie mit tausend Augen und Fangarmen und ohne Gewissen, welche sich wenden kann wohin sie will". (Werke II, S. 245.)

DIE ZUKUNFT DES KAPITALISMUS.

DIE ZUKUNFT DES KAPITALISMUS.

DER Kapitalismus ist an erster Stelle kein ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes Lebens- und Kultursystem. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschätzungen eines bestimmten biopsychischen Typus Mensch, eben des Bourgeois, und wird von deren Tradition getragen. Ist diese Thesis richtig, die wir mit Sombart teilen, so ist nach dem Satze cessante causa cessat effectus und dem nicht weniger gültigen, daß erst durch Veränderung (Abnahme) der Ursache eine Veränderung (Abnahme) der Wirkung zu erwarten ist, auch nur dadurch und in dem Maße ein Niedergang des Kapitalismus zu hoffen, als eben dieser Typus Mensch seine Herrschaft verliert; sei es, daß er in seiner eigenen Natur und der ihr immanenten Entwicklungstendenz einen Keim seines Aussterbens trägt; sei es dadurch, daß wenigstens sein Ethos durch das Ethos eines andersartigen Typus Mensch in der Herrschaft abgelöst wird.

Schon kraft dieser aus dem Ergebnis der Ursachenerforschung des Kapitalismus sich notwendig ergebenden Problemstellung ist es ausgeschlossen, von einer irgendwie erfolgenden Abänderung der bestehenden Eigentums-, Produktions- und Verteilungsordnung der Wirtschaftsgüter (wie sie alle sozialistischen Parteien fordern und erwarten) ein Verschwinden des Kapitalismus, sei es ein plötzliches durch Revolution, sei es ein allmähliches durch Evolution nach einem vorgeblichen, dem modernen Wirtschaftsleben innewohnenden Richtungsgesetz (Tendenz zum Großbetrieb, Akkumulation des Kapitals in immer weniger Hände usw.), zu erwarten; daß dieses sog. Richtungsgesetz der Entwicklung für die Landwirtschaft nicht besteht und in ihr der Kleinbetrieb einen im Wesen von Körnerbau und Viehzucht gelegenen dauernden ökonomischen Vorrang vor dem Großbetrieb behält, gehört überdies zu den am sichersten festgestellten Tatsachen der nationalökonomischen Wissenschaft. Ist diese Lösungsart der Frage schon darum eine unmögliche, da sie aus der Einheit des kapitalistischen Kultursystems das Teilsystem der Wirtschaft — ja der bloßen Industrie — herausreißt und von seiner primären Änderung eine solche des Ganzen, auch des »Überbaus« erhofft (materialistische Geschichtsauffassung); da sie zweitens auf dem kausalen Irrtum beruht, es sei der Bürgertypus eine Folgeerscheinung der

Bürgergeist is cause, not effect of Capitalism

kapitalistischen »Ordnung« (und nicht umgekehrt, wie wir behaupten, diese Ordnung eine Folge des »Bürgergeistes«), so ist andererseits klar, daß jede solche Änderung selbst nur in dem Maße möglich werden kann, als jener Menschentypus samt seinem »Geiste« seine Herrschaft verliert. Ein solcher Vorgang ist aber durch das bloß numerische Anwachsen des Proletariats als ökonomischer Klasseneinheit und dem ihm entsprechenden Anwachsen seiner politischen Macht- und Rechtstellung schon darum niemals zu erwarten, da der Klassengeist des »Proletariats« selbst nur eine bestimmte *Abwandlung* des Ethos jenes Typus darstellt; soweit ihm wenigstens als »Proletariat«, d. h. einer durch *Besitzinteressen* gebundenen Einheit *gemeinsame* Einstellungen überhaupt zukommen, eben jene, die seiner besonderen gedrückten Stellung und Lage im Bourgeois-Staat und in der Bourgeois-Gesellschaft gemäß sind. Weder die revolutionär-syndikalistische noch die evolutionär-parlamentarische und altgewerkschaftliche Methode des Vorgehens verspricht irgendwelchen durchschlagenden Erfolg, solange das *bürgerliche Ethos* die verschiedenen kämpfenden Einheiten *gemeinsam* beseelt und es nur die *ökonomischen* Interesseneinheiten und -gegensätze gegen die Minderheit von Besitz und Macht sind, die sie — immer *innerhalb* des Spielraums dieses *Ethos*, nicht außerhalb seiner — zu solchen Kampfeinheiten emp.

gestalten. Werden die Gewerkschaften groß und mächtig wie die älteren englischen, so werden sie — wie deren Geschichte zeigt — selbst ganz und gar von bourgeoisem Geist erfüllt. Bleiben sie klein und arm wie die Mehrzahl der französischen, so sind sie trotz alles syndikalistischen Draufgängertums schließlich wirkungslos. Ebensowenig aber kann eine Beseitigung oder auch nur eine Ermäßigung des kapitalistischen Ethos von einer spontanen Staatsbetätigung im Sinne einer sich immer erweiternden Sozial- und Versicherungspolitik, die aus der Gesinnung der herrschenden Minorität selbst hervorquölle, ernsthaft erwartet werden; oder gar aus moralischen oder religiösen Predigten und Ermahnungen, die auf eine der Sozialpolitik freundliche Gesinnung hinzuwirken suchen. Ich sage dies nicht, weil ich die Leistungen dieser Richtung innerhalb der kapitalistischen Ordnung und Epoche unterschätzte oder gar der Meinung wäre, daß die unerfreulichen Begleiterscheinungen der sozialpolitischen Gesetzgebung (Verringerung des Selbstverantwortlichkeitsgefühls, steigendes Sichverlassen auf den Staat und daraus folgende Schaffens- und Lebensmüdigkeit, endlose Bureaukratisierung der Produktionstätigkeit und Überlastung der die Gesetzgebung ausführenden Beamtenschaft mit unübersehbaren Bestimmungen, Versicherungskrankheit usw.) so einschneidende wären, daß sie deren Vorteil

überwögen. Ich bin der entgegengesetzten Meinung und es bedarf nur eines geringen Scharfblickes, um zu sehen, daß wir bereits mit vollen Segeln in die ersten Stadien des sozialistischen Staates hineingefahren sind; daß wir auf dem Wege weiter müssen, der zu dem Ziele führt, den der sterbende Herbert Spencer mit den lapidaren Worten charakterisierte: »Es wird kein Mann mehr tun können, was er will, sondern jeder nur, was ihm geheißen wird.« Die Tatsache selbst aber, daß die freiheitsfeindlichen Medikamente des steigenden Staatssozialismus die einzig möglichen geworden sind, welche das Maximum der Volkswohlfahrt noch zu fördern vermögen, ist selbst eine der übelsten Folgen der Herrschaft des kapitalistischen Geistes. Das steigende Übergewicht des »Sicherung« fordernden Bürgergeistes über die Komponente des aktiven Unternehmungsgeistes, das sich unter anderem auch in der Bureaukratisierung der Unternehmungen äußert, ist ja die Voraussetzung, unter der die Sozialpolitik erst jene wohltätigen Folgen hat. Alles das, was Sozialpolitik und die Gesetzgebung auch im weitesten möglichen Ausmaße zu leisten vermögen, das ist daher nicht Abänderung des Ethos und Geistes, welche die kapitalistische Ordnung in letzter Linie tragen und nähren, sondern es ist nur diejenige Art der Abstellung grober Mißstände und Beeinträchtigungen der Wohlfahrt der großen Massen,

die sich unter der noch bestehenden Herrschaft dieses »Geistes« allein ergeben können und müssen. Die Herrschaftsdauer dieses »Geistes« selbst aber wird durch diese Maßregeln eher verlängert und befestigt als verkürzt oder aufgehoben. Es sind ja nur dieselben Grundmotive der maximalen Sicherung der ökonomischen Lebensgrundlagen, die sich im Bedarf einer solchen Gesetzgebung regen, deren Vorwiegen über die muthafte, gläubige Lebenseinstellung wir früher als eine der Grundkräfte des Bourgeoisgeistes überhaupt erkannt haben. Nur die Auswirkung dieser Motive ist je nach den Klasseninteressen verschieden. Dazu unterliegt der Staat im selben Maße, als er selbst Unternehmer wird, sofern er mit der Privat- und Kommunalunternehmung noch konkurrieren will, eben denselben Strukturen der ökonomischen Motivation (grenzenloses Erwerbsstreben usw.) wie die Einzelunternehmung. Auch er muß im Maße, als er Unternehmer wird, Diener seines Geschäfts und dessen grenzenlosen Wachstums werden. Anstatt dem kapitalistischen Geiste durch seine Betriebe zu steuern, muß er sich selbst damit erfüllen, muß er selbst »kapitalistischer Unternehmer« werden, und so die Herrschaft dieses Geistes nur noch mit einem Plus von Autorität umkleiden. Soweit seine sozialpolitische Gesetzgebung über das Ziel hinausgehen möchte, die Arbeitskräfte bloß im Sinne des öko-

nomischen Prinzips möglichst zu schonen, ist ihm dies also durch seine eigene Natur als »Unternehmer« unmöglich gemacht. Eben darum behält das radikal-sozialdemokratische Urteil, daß alle Sozialgesetzgebung dem Kapitalismus gegenüber prinzipiell ohnmächtig sei und nur als vorläufiges Surrogat angesehen werden könne, ja in gewissem Sinne die Lebensdauer dieser Ordnung nur verlängere, — im Grunde sein inneres Recht. Diese konstitutive Ohnmacht des Staates unter der Herrschaft des Bourgeoistypus und seines Geistes wird aber durch einen wichtigen Umstand noch vervollständigt. Die Gruppen und Kreise, welche sozialpolitische Gesetze und Maßregeln nicht als etwas empfinden und gelten lassen wollen, was die Masse und ihre Drohungen dem Staate von unten her abzwingt und abringt, sondern als ein Werk freier, spontaner Staatstätigkeit ansehen, das purem staatlichen Pflichtbewußtsein zu entquellen habe (z. B. die Konservativen vor und während Stöckers Einfluß), sind — obzwar sie von Hause aus dem Bourgeoistypus biologisch und historisch nicht angehören — im Laufe des Fortgangs der jüngsten kapitalistischen Entwicklung gleichfalls so stark vom »Geiste« dieses Typus angesteckt worden, daß eine spontane Sozialpolitik durch sie immer aussichtsloser erscheint. Um sich selbst zu erhalten, wurden sie zwar nicht Diener der Bourgeoisie als Klasse — im Gegenteil ihre grimmig-

sten Feinde —, aber doch Diener ihres Geistes, und dies mitten im Kampfe gegen sie als Klasse. Durch die Vermittlung der vorbildlichen Wirksamkeit von industrialistischen Unternehmertypen, wie sie z.B. in Deutschland in der Reichspartei und in dem rechten Flügel des Nationalliberalismus vertreten sind, und hinsichtlich der Lebensführung und der Lebensgewohnheiten durch Nachahmung des aus der Bourgeoisie aufgestiegenen Adels, durch Verheiratung und Verschwägerung mit der Haute-Finance, durch innere Anpassung an einen kapitalistisch beseelten Staat in ihrem Dienste an diesen als Beamte, durch die steigende Angliederung von Industrien an den Grundbesitz und die formale Erfüllung auch der landwirtschaftlichen Erwerbstätigkeit mit dem kapitalistischen Geist, besonders des hier »unökonomischen« Großbetriebs, — haben sie längst das historisch-traditionelle Rückgrat verloren, das ein auch nur einigermaßen erfolgreicher Kampf gegen den Kapitalismus voraussetzen würde. Die Ziele dieser Gruppen haben sich immer mehr auf die Erhaltung der Reste ihrer politischen Macht und Vorrangstellung, und zwar zum Zwecke, ihren eigenen, längst kapitalistisch gewordenen Willen und Geist möglichst einseitig und widerstandslos gegen die »Konkurrenz« der übrigen Klassen durchzusetzen, zusammengezogen; wogegen ein resolutes Abtun dieses Willens und Geistes selbst für

sie kaum mehr in Frage tritt[1]). Jeder Versuch, gegen diese Tendenz einen sogenannten »Kulturkonservativismus« zu begründen, muß gegenüber obigen Tatsachen kläglich scheitern. Die Dandys, die heute dem Parteikonservativismus »geistige« Grundlagen zu geben wünschen und von ihrer plötzlichen Entdeckung des Wertes guter Manieren und Manschetten, die keine Röllchen sind, bis zur Annahme der sogenannten (nicht existierenden) »konservativen Weltanschauung« (die sie komischer Weise doch erst zu »machen« wünschen) fortschritten, sind die lächerlichsten Erscheinungen unserer Zeit. Die Erfüllung der einzigen Gruppen aber, deren biopsychischer Typus und deren historische Traditionswerte noch einen resoluten Kampf gegen den Kapitalismus erwarten ließen, mit kapitalistischem Geist und Ethos, ist aber nur ein Beispiel für die Durchsetzung einer der bedeutungsvollsten Tendenzen, welche die gesamte welthistorische Entfaltung jenes Kultursystems beherrscht. Diese »Tendenz« besteht darin, daß die ursprünglich aus Ressentiment geborenen Wertschätzungssysteme der Massen und der älteren Unterschichten der europäischen Völkerwelt — wir dürfen auch sagen, die ihrem Wesen nach »demokratistischen« Wertschätzungen überhaupt —, im Laufe der historischen Entfaltung ihrer faktischen Realisierung

[1]) Dies war im Februar 1914, also lange vor dem Krieg geschrieben.

in der kapitalistischen Ordnung, immer weniger die Wertschätzungen der jeweiligen faktischen Mehrheiten und der historischen »Demokratie«, und immer mehr die Wertschätzungen der faktisch herrschenden Aristokratien und ihrer Minderheiten geworden sind. Scheiden wir daher überall aufs schärfste: »Demokratistische Wertschätzung«, »demokratistisches Ethos« und jeweilig bestehende (politische und soziale) Demokratie; »aristokratistische Wertschätzung« (als Wertschätzungsart) und die jeweils herrschende Aristokratie. Dort zwei Wesensarten von Wertschätzungen, entsprechend zweier menschlicher Vitaltypen! Hier zwei bestehende faktische Volksschichten: Faktisch beherrschte Mehrheit, faktisch herrschende Minderheit. Ist diese Scheidung streng vollzogen, so ist es natürlich gar nicht ausgeschlossen, daß eine faktisch herrschende Aristokratie und Minorität mehr und mehr zum Träger demokratistischer Wertschätzungen wird (teils durch Aufsteigen des minderwertigen Vitaltypus in die herrschende Minorität, teils durch Ansteckung der Vertreter des höherwertigen Typus in dieser Minorität mit deren Geist); und auch nicht ausgeschlossen, daß sich eine bestehende Demokratie und Mehrheit immer weniger mit demokratistischer Wertschätzung erfüllt zeigt. Der eigentliche Kern- und Springpunkt dessen, was wir Umbildung des vorkapitalistischen Geistes in den kapitalistischen Geist, langsamen Sieg

der Sklavenmoral über die Herrenmoral nennen, liegt nun aber faktisch gerade darin, daß die herrschenden Minoritäten immer mehr mit demokratischem Ethos erfüllt wurden: Durchaus also liegt er nicht in der Kette von Revolutionen und Massenbewegungen, welche die moderne Geschichte, soweit sie sich im Spielraum der bourgeoisen Erlebnisstruktur befindet, gegen jene herrschenden Minoritäten kennt. Nicht der Schrei nach »Freiheit und Gleichheit«, der nur an der Oberfläche liegt, sondern das Suchen nach einer, der Herrschaft würdigen Minorität ist die tiefste Seele dieser Bewegungen. Herrschaft ist nach einem soziologischen Grundgesetz, das von Wieser[1]) treffend das »Gesetz der kleinen Zahl« genannt hat, stets und überall Funktion der Minorität (z. B. auch innerhalb der demokratischen Bewegung selbst). Vorzüglich hat R. Michels in seinem trefflichen Buche über die »oligarchischen Tendenzen« innerhalb der modernen Demokratie mit Aufbietung eines reichen Materials gezeigt, daß mit der Ausdehnung der demokratischen Bewegung das Mehrheitsprinzip innerhalb der Bewegung steigend zuschanden wird. Aber dieses ganz allgemeine Gesetz sagt noch gar nichts darüber aus, ob demokratistische oder aristokratistische Wertschätzung diese »Kleine Zahl« erfülle. Der innere und durchgreifende Sieg der

[1]) Siehe die bedeutenden Ausführungen von Friedrich von Wieser, »Macht und Recht«, Leipzig 1910.

Sklavenmoral in den Jahrhunderten der Bürgerherrschaft besteht also z. B. darin, daß die Moral der »Armen« (Sparsamsein! Reichwerden! Wenig Kinder haben! Sichanpassen, Schlausein! usw.) zur Moral der faktisch Reichen, und eben der herrschenden Minorität wurde. Wäre diese demokratistische Moral jene der beherrschten »großen Zahl« geblieben und nicht eben gerade zur Moral der herrschenden »kleinen Zahl« geworden, so könnte man ja gerade nie und nimmer von einem Sklavenaufstand in der Moral, bzw. von einem Aufstand der minderwertigen Wertschätzungssysteme über die höherwertigen Wertschätzungssysteme reden. Denn stets und immer bestimmt eine notwendig »kleine Zahl« der Herrschenden, welche Wertschätzungssysteme zu »herrschenden« werden. Die Tatsache erst, daß die ethisch und biologisch minderwertigen Wertschätzungssysteme zu jenen der herrschenden Minorität wurden, macht die »Revolution« selbst zu einer Art konstanter Einrichtung im Ablauf der modernen Staatsentwicklung. Eben daß der Staat (als soziologische Realität) bei verschiedenen Völkern in verschiedenem Maße in die Herrschaft des minderwertigen Vitaltypus kam oder doch seiner Wertschätzungen — und immer mehr und mehr kommt —, das ist ein Hauptzug in jener inneren, lautlosen Umbildung, die hinter allen gewaltsamen Revolutionen und Massenbewegungen liegt. Die Idee

eines »Rechtes auf Revolution« — unsinnig, wo die herrschende Minorität mit dem Geiste des Edelmuts erfüllt ist — gewinnt erst unter der Herrschaft des Bourgeois ihre tiefe Rechtfertigung.

Ist von der sozialdemokratischen Bewegung und der »Sozialpolitik« kein endgültiger Niedergang des kapitalistischen Geistes zu erwarten, so berührt nach unserer Meinung Sombart in seinen letzten Seiten allerdings die einzig mögliche endgültige Lösung der Frage nach der Zukunft des Kapitalismus von ferne, wenn er auf die Bedeutung des Bevölkerungsproblems für die Frage hinweist. Aber in einem sonderbaren Widerspruch zu seinen Aufstellungen über die letzten Ursachen des kapitalistischen Geistes erwartet er schon von einem konstant werdenden Rückgang der Geburtenziffer (bei begrenzter Abnahme der Sterblichkeit) und schließlich der Volksvermehrung überhaupt eine »Verzappelung des Riesen«. Wäre Sombart, ähnlich wie z. B. W. Rathenau (siehe »Kritik der Zeit«), der Meinung, daß der Kapitalismus als Ganzes eine Folgeerscheinung der steigenden Volksvermehrung zu Beginn und im Laufe der Neuzeit sei — nicht also einer prinzipiellen Änderung der ökonomischen Motivationsstruktur —, so wäre auch die Bemerkung wohl begreiflich, daß er im selben Maße abnehmen müßte, als diese Ursache zu wirken aufhört. Nicht aber ist diese gerechtfertigt, wenn — wie Sombart richtig annimmt

— die Herrschaft eines bestimmten qualitativen biopsychischen Typus Mensch seine wahre Wurzel ausmacht. Bevölkerungsrückgang könnte in diesem Falle doch nur die Wirkung haben, daß durch steigenden Mangel an Arbeitskräften und an Konsumentenbedarf die Dimensionen der ökonomischen Leistungen des Kapitalismus zusammenschrumpften, ohne daß sich an der kapitalistischen Ordnung selbst und noch weniger an dem »Geiste«, der sie trägt, irgend etwas änderte. Ja, die durch den Bevölkerungsrückgang bedingte Erschwerung der nationalen Konkurrenz mit den slavischen Völkerschaften, die jener Tendenz zur Abnahme der Bevölkerungsvermehrung nicht oder weniger unterliegen, könnte höchstens den kapitalistischen Geist noch gewaltig steigern. Eben da — wie Sombart treffend sagt — ein galizischer Jude mit demselben, oder noch größerem Aufwand kapitalistischen Geistes, als ein Berliner Bankdirektor, der Tausende verdient, etwa 5—10 Mark täglich verdient, ist mit der Verkleinerung der Effekte der in diesem Geiste geführten Unternehmung dieser »Geist« selbst in nichts verringert. Es kann daher nur die qualitative Seite des Bevölkerungsproblems, nicht seine quantitative, sein, die für die dauernde Aufrechterhaltung oder den Untergang des Kapitalismus in Frage kommen kann. Und darum ist die Frage: Gibt es in den faktischen Tendenzen der qualitativen Bevölkerungs-

bewegung, also in der Art ihrer jeweiligen Neuzusammensetzung aus der Fortpflanzungssumme der beiden biopsychischen Typen Gründe und Garantien, die ein Aussterben oder eine Zurückdrängung des Typus homo erwarten lassen, der Träger des kapitalistischen Geistes ist?

Diese Frage ist unseres Erachtens zu bejahen. Denn es ist ein inneres Gesetz des Bourgeoistypus selbst, daß eben die Grundeigenschaften, die ihn innerhalb der kapitalistischen Ordnung als Unternehmer, Händler usw. reüssieren lassen, im selben Maße als sie vorhanden sind, auch seine verringerte Fortpflanzung und damit die Verringerung der Übertragung der charakterologischen Erbwerte, die die Anlagen zum kapitalistischen Geist ausmachen, zur notwendigen Folge haben. Mit Recht haben J. Wolf und andere den eigenartigen Parallelismus von steigender Wohlhabenheit und verringerter Kinderzahl, der durchaus keine universalhistorische Erscheinung ist (völlig umgekehrt z. B. bei den Chinesen, nicht vorhanden beim deutschen Adel usw.) auf eine identische Ursache beider Erscheinungen zurückgeführt: auf die steigende Rechenhaftigkeit der seelischen Grundeinstellung auf Welt und Leben überhaupt. Eben diese Rechenhaftigkeit hat gleichzeitig das wirtschaftliche Emporkommen und den verminderten Fortpflanzungswillen, resp. die sinkende Kinderzahl der rechenhafteren Elemente zur Folge.

Die Anlage zu dieser Rechenhaftigkeit aber ist ohne Zweifel — nach früher Gesagtem — selbst ein Erbwert und gebunden an den geringerwertigen Vitaltypus. Auch diese »Anlage« wird also durch die geringere Fortpflanzung des rechenhaften Typus mehr und mehr ausgeschaltet —; eben damit aber dieser Typus Mensch als Typus überhaupt. Diesem »angsthaften«, »rechenhaften« Typus steht der »gläubige«, der »vital vertrauensvolle« und »muthafte« Typus gegenüber. Sage ich der »gläubige«, so denke ich nicht etwa an die Angehörigen des orthodoxen Kirchenglaubens. Es ist ja eben ein bestimmter Vitaltypus, von dem hier als Einheit die Rede ist, und der sich als solcher niemals decken kann mit einer bestimmten realen historischen Gemeinschaft; der sich also in allen Arten und Formen der Gemeinschaft, freilich in sehr verschiedenem Maße, findet. Freilich besteht die unbestreitbare Tatsache, daß die religiös-gläubigen katholischen und protestantischen Volksschichten, und unter ihnen wieder die katholischen voran, nicht den gleichen Rückgang der Geburtenziffer aufweisen wie die ungläubigen; und es besteht die Tatsache, daß eben diese Schichten relativ unkapitalistischen Geistes sind. Die sog. »Rückständigkeit der Katholiken« (»Rückständigkeit« natürlich nur gemessen an den Werten des kapitalistischen Ethos) beweist es deutlich genug. Aber diesen Vorrang verdanken

die kirchengläubigen Schichten nicht — wie sich dies die kirchlichen Parteien gern pro domo konstruieren — dem besonderen Inhalt ihres Glaubens oder der Zugkraft des Moralsatzes »Seid fruchtbar und mehret euch«, oder dem Kampfe des Beichtvaters gegen die empfängnisvorbeugenden Mittel usw. —, sondern umgekehrt ist es die Zugehörigkeit der Kernschichten der orthodox Gläubigen zu dem Vitaltypus vorwiegend gläubiger, vertrauensvoller Lebenseinstellung, welche zur Folge hat, daß sie auch kirchlich-gläubig blieben und daß sie eben diese der Fortpflanzung günstige »Moral« besitzen. Andrerseits hat dieser innere Zusammenhang zur Folge, daß auch all jenen Weltanschauungsfaktoren, die innerhalb der katholischen Kirche dem Kapitalismus noch entgegenzuarbeiten vermögen, durch die relativ größere Vermehrung ihrer Träger steigender Sieg verheißen ist.

Für die langsame Ausschaltung des bourgeoisen Typus gibt es gleichsam einen weithin sichtbaren Index: das ist die von Teilhaber kürzlich aufgewiesene Tatsache des Aussterbens der deutschen Juden, und zwar in dem Maße, als sie innerhalb des Kapitalismus führende Stellungen gewannen und gleichzeitig aus der geheimnisvollen Schutzsphäre der jüdischen Familientradition heraustraten. An diesem jüdischen Typus — der tapfere und edle Zionismus stellt ihm mit dem innersten Rechte der Erhaltungs-

würdigkeit des großen, begabten Volkes heute einen anderen schroff entgegen und bedrängt ihn bis tief in seine Ehre und in sein Gewissen hinein, blutig oft und doch gerecht — vollzieht sich zeitlich zuerst und im kleinen das tragische Geschick, was sich am bourgeoisen Typus überhaupt vollziehen wird: daß er mit all seinen Erbanlagen mitten in der steigenden Gewinnung der kapitalistischen Macht, mitten im ökonomischen Siege zugrunde geht und der steigenden Ausschaltung aus der Geschichte verfällt.

Diese Tendenz auf Ausschaltung des Typus, der den kapitalistischen Geist trägt, behält ihre führende Kraft auch trotz aller Komplikationen, die durch das Nachdrängen der sozialen Unterschichten auf die leer gewordenen Stellen der Stufenleiter von Besitz und Wohlhabenheit (resp. das Nachdrängen der slavischen Judenmassen), das Nachdrängen der slavischen Arbeitskräfte für den Bevölkerungsrückgang in der Industriearbeiterschaft zu Händen der Unternehmer, entstehen mögen. Denn alle diese nachdrängenden Massen sind zugleich Träger eines sich immer vermindernden kapitalistischen Geistes. Nicht darin besteht ja die qualitative Grundtendenz der Bevölkerungsbewegung, daß nur führende kapitalistische Schichten mehr und mehr ausgeschaltet werden! Diese »Schichten« könnten ja beliebig ersetzt werden. Und das hätte für den Fort-

bestand des »Kapitalismus« keine Bedeutung. Darin vielmehr besteht sie, daß schon die Erbwerte die »Anlagen« zu diesem Geiste bedeuten, und damit der Typus, der Träger dieses Geistes ist, immer stärker der Ausschaltung verfällt.

Hierin allein sehen wir die letzte Garantie für die »Verzappelung des Riesen«. Die ganze Fülle der speziellen Erscheinungen, die gegenwärtig das Gleiche anzeigen und einleiten, sind von dieser Tatsache abgeleitet. Und alle ethische und politische Sollensorientierung, die den Prozeß jener Verzappelung beschleunigen kann, kann nur innerhalb des Rahmens dieses unserem bewußtem Willen entzogenen notwendigen Prozesses ihre Bedeutung besitzen.

An solchen Erscheinungen ist das gegenwärtige Leben überreich. Nicht nur die innere Bureaukratisierung der Unternehmungen, auf die Sombart mit Recht hinweist, und die damit einhergehende Bildung einer neuen Klasse der »Privatangestellten«, sondern mehr noch die neue Selbstauffassung der Unternehmer als Leiter und Führer der nationalen wirtschaftlichen Arbeit, ich möchte fast sagen als oberste Aufsichtsbeamte des Güterumlaufs und der Güterproduktion, sind innerhalb des Wirtschaftslebens solche Erscheinungen. Die Scham, ja der Ekel am bloßen Reichtum, zuerst erwachsen an der Disproportionalität seiner Größe zu der möglichen Genußfähigkeit, sogar der Familie bis in die fernsten

Glieder von Enkel und Urenkel — das Gefühl des Widerstandes gegen die allzufetten Kuchen — verbreitet sich unter den führenden Schichten des Wirtschaftslebens mehr und mehr. Hierin dürfte den Stellungnahmen und Ideen Walter Rathenaus[1]) nicht bloß eine individuelle, sondern eine typische Bedeutung zukommen.

Noch zukunftsverheißender aber erscheint uns die Gesamtheit der heutigen Bewegungen, die sich außerhalb des Wirtschaftslebens vollziehen und die seine gesamte Bedeutung im Leben des Menschen überhaupt auf das rechte Maß zurückzudrängen streben. In ihnen erhebt an erster Stelle der neue Typus Mensch — noch schüchtern genug — sein Haupt, der Typus, der durch die kapitalistische Epoche verdrängt war.

Zu allererst haben schon unsere tiefsten Sorgen heute gegenüber jenen unserer Väter eine neue Richtung angenommen. Sie haben sich vom sozialökonomischen Gegensatz arm und reich, der sich langsam, aber auf sicherem Wege auszugleichen beginnt, immer stärker den Fragen zugewandt, welche die Vitalität, die Volks- und Rassengesundheit in physischer und psychischer Hinsicht betreffen. Die Tuberkulose beginnt uns als ein größeres Übel zu erscheinen als die noch vorhandene Armut. Die

[1]) Walter Rathenau »Zur Kritik der Zeit« und »Die Mechanik des Geistes«, Berlin 1914.

Wohnungsfrage und die Verlegung der Wohnstätten an die Peripherie der Städte, auch für den minderbemittelten Teil der Bevölkerung, gewinnt die Bedeutung, die sie nicht nur wieder als abhängige Funktion ökonomischer Besitzunterschiede hat, die ihr vielmehr selbständig als Frage der Gesundheit und einer natürlicheren Lebensführung zukommt. In den mannigfaltigen Arten von Jugendbewegungen, vom Wandervogel, den Pfadfindern bis in den deutschen Jugendbund hinauf, in der neuen Liebe der Jugend zu Natur und Sport, in der steigenden Verachtung purer Kopfbildung und des Intellektualismus, in der schon in der äußeren Erscheinung sorgfältigeren und strafferen Haltung der Jugend, in der Zurückdrängung jener Art von Romantik und Phantastik, auf die bei ihren Vätern so rasch das äußerste Philisterium zu folgen pflegte, zugunsten einer mutigen, realistischen Lebenseinstellung; in dem starken Vorwiegen ihres politischen Interesses gegenüber dem sozialökonomischen ihrer Väter, in ihrem ernsteren und freieren, untersuchenden Verhältnis zu den religiösen Fragen — was wäre ihr noch ein Haeckel oder Ostwald? —, nicht zuletzt in der Wandlung ihrer geschlechtlichen Liebesideale ins Freiere gegenüber Tradition, Konvention, elterlicher und sonstiger Autorität und gleichzeitig ins Gebundenere gegenüber dem eigenen Gewissen, — liegen Ansatzpunkte, die eine starke Um-

bildung des künftig zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufenen Typus erwarten lassen. Diese Charakterzüge der neuen Jugend sind nicht auf Deutschland beschränkt. In Frankreich z. B. berichten kundige Beobachter dieselbe Umformung, die in der Studentenbewegung gegen die in gelehrten Positivismus eingetrocknete Sorbonne bereits kräftig zur Geltung kam. Auch in der werdenden Weltanschauung der Jugend sind die geistigen Ermüdungserscheinungen des Skeptizismus, des Relativismus, des Historismus, des Herumwühlens im eigenen Ich zurückgetreten und ist die Richtung auf unmittelbaren Erlebniskontakt mit den Sachen selbst, auf absolute Einsicht, die Tatkraft und Charakter stählt, auf expansive Hingabe an die Welt in kräftigem Fortschritt begriffen. Diese Wandlungen sind eben darum hoffnungserweckend, weil sie nicht auf bestimmte soziale Klassen oder Parteien beschränkt sind, sondern alle Klassen mit ihrem neuen Geist durchdringen. Handelt es sich bei der Überwindung des Kapitalismus um die Verdrängung eines bestimmten Typus und seiner Ideale aus der Herrschaft, so ist ja auch nur von solchen Wandlungen und nicht vom Siege einer bestimmten »Klasse« oder »Partei« irgend etwas Wesentliches zu erwarten.

Neben der Erscheinung der »neuen Jugend« äußert sich die antikapitalistische Bewegung an erster Stelle

in dem neuen Ernste, mit dem die Fragen der geschlechtlichen Liebeswahl und der geschlechtlichen Moral ergriffen werden. Eine der Wurzeln des Kapitalismus war historisch die wahllose Vermischung des vital edlen Typus mit dem gemeinen, sei es aus Nützlichkeits-, sei es aus Interessen bloßen sinnlichen Reizes. Wie stark der Luxusbedarf und -Geschmack des »Weibchens«, das sich parallel mit der Zurückdrängung der älteren »Standesehe« und der Entfaltung der Klassen- und Geldehe in allen möglichen sozialen Formen von der Kurtisane bis zur Straßendirne parasitär ausbreitete, die kapitalistische Entfaltung noch außer dem Blutverderb jener Wahlarten beschleunigt und gefördert hat, hat Sombart in seinem »Luxus und Kapitalismus« dokumentarisch gezeigt. Wahllose Sinnlichkeit und Geschäftsgeist aber entsprechen sich und fördern sich gegenseitig; damit auch Geldehe und Dirnentum. Der »Bourgeois« ist als Typus Träger des Ethos, das beides immer neu erzeugt. Nur zu rascher punktueller Befriedigung seiner sinnlichen Launen, nicht zur Liebe läßt ihm das »Geschäft« Zeit. Und Luxus und Raffinement sollen ihm die tieferen Freuden der Treue ersetzen. Die gegenwärtige europäische Bewegung ist darauf gerichtet, diesen inneren, eisernen Zusammenhang zu durchbrechen. Sie tut es, indem sie von beiden Seiten her, von oben und von unten gleichsam der Moral der Väter wider-

spricht. Sie scheidet innerhalb der formell ehelosen und ehelichen Beziehungen zwischen »schlechten« und »guten«, anständigen und unanständigen; sie gibt der Liebeswahl den Ernst und die Verantwortlichkeit und die von bürgerlicher Geschäfts- und Spaßmoral (sei sie christlich oder atheistisch drapiert) unabhängige Freiheit zurück. Aber sie wendet sich auch (in ihrem tieferen Kerne) voll Ekel ab gegen das vielbedeutsame, eine ganze Weltanschauung symbolisierende Salon- oder Stammtischlächeln der »Bürger«, wenn die Rede auf »diesen Punkt« kommt; ja nicht einmal voll Ekel mehr, sondern voll Langeweile ab; »dieser Punkt« ist nicht mehr »dieser Punkt«, sondern eine ernste Sache, der man ins Gesicht sieht und die man prüft. Von den Sprüngen und dem Singsang der kleinen Mädchen, die in der Phantasie der lieben Väter eine so große Rolle spielten, von Ehebruchskomödie und analogen »kleinen Scherzen« wendet man sich ab! Die Behandlung der Faktoren, welche die qualitative Zusammensetzung der künftigen Generation bestimmen, hat aufgehört entweder eine »Geschäftsfrage« oder ein kleiner »Scherz« zu sein. Wie sind doch umgekehrt gegenüber diesen Fragen die gewichtigen Ernstfalten, mit denen die lieben Väter am Lendemain eine neue Transaktion behandelten, zu »kleinen Scherzen« herabgesunken — nicht überhaupt und in ihrer Sphäre, aber gegenüber der

ungeheueren Frage, mit welchem Weibe ich mich vermischen darf und soll! —

Das Aufatmen vom Druck des Kapitalismus ist nicht minder deutlich zu spüren in der inneren Verhältnislage von geistiger Kulturtätigkeit zur erwerbstreibenden Gesellschaft. Inhaltlich erklären die Führer der geistigen Bewegung dies Negative jedenfalls übereinstimmend, daß Welt und Seele keine komplizierten Maschinen sind — sei es mit oder ohne rechnenden »Subjekten« —, sondern daß die Weltbilder der neueren Philosophie in ihrem Kerne nur zweckmäßige Projektionen bürgerlicher Beschäftigungen waren — auf eine Welt, die in unendlicher Qualitätenfülle und Regsamkeit vor den jungen, staunenden Augen derer liegen darf, die es wagen, sich über die Nützlichkeitszwecke der Bürger hinaus ihr fromm und demütig hinzugeben. In soziologischer Hinsicht aber werden die Dichter, die Künstler, die Forscher sich allmählich immer klarer der unbewußten Form der Versklavung an den Bürgergeschmack bewußt, dem sie in Stoffwahl, in Stil, in Darstellungsform resp. in den Methoden des Denkens und der Beobachtung (sei es diesem Geschmack und dieser Einstellung des Bürgertypus folgend, oder zu ihm im bloßen Widerspruch, eine nicht geringere Abhängigkeit) dadurch unterworfen waren, daß sie in seinem Kreise lebten und sich von ihm ernähren ließen — oder innerhalb

der staatlichen Kultur-Institutionen, die der Typ in seinen Händen hält. Sie lernen demütig erkennen, daß kein Geist und kein Gewissen so stark und frei ist, daß sie sich nicht irgendwie (und doppelt schlimm, wenn es heimlich und unbewußt geschieht!) unter dem Geiste derer heimlich beugten, die seinen Leib ernähren. Und die Tapferen ziehen daraus die Konsequenzen: I. Axiom: So wenig ich als Produzierender irgend eines Werkes geistiger Kultur der ökonomischen Sozietät irgend etwas schulde, so wenig schuldet sie mir irgend etwas für das, was ich hervorbringe. II. Axiom: Da ich unabhängig von dieser meiner Produktion, aber Mitglied eben dieser ökonomischen Sozietät bin, so habe ich auch die Pflicht, mich auf eine neben meiner Kulturtätigkeit einhergehende Weise auf ehrliche Art zu ernähren.

Ich weiß sehr gut, daß die äußerst mannigfachen Wege der technischen Durchführung dieser »Axiome« zum Teil noch wenig beschritten, zum Teil aber auch noch wenig geöffnet sind. Wir kommen auf diese technische Seite der Sache ein andermal zurück; daß aber diese Axiome wie Feuer in den Seelen der kulturtätigen Jugend glimmen und daß dieses Feuer sich auch seinen Willen und seine Kraft schaffen wird, — dies weiß ich! Nach dem erstaunlichen ethischen Vorbild einer inneren und letzten Unabhängigkeit vom Kapitalismus, das Stefan George und sein Kreis zuerst in einer Zeit gaben, da die öffent-

lichen Verhältnisse noch weit ungünstiger als heute lagen — wir, die diesem Kreise ferne stehen, reden hier nicht von seiner Kunst — formieren sich gegenwärtig eine ganze Reihe analoger, von den geistigen Grundhaltungen starker Persönlichkeiten zusammengefaßter Gemeinschaftsbildungen in Kunst und Wissenschaft, in denen diese neue Kulturgesinnung still und lautlos sich heranbildet. Sie werden sich noch lange von den offiziellen und öffentlichen, der Pflege geistiger Kultur gewidmeten Instituten ferne halten müssen — so freundlich immer die Beziehungen zu Personen, die jenen angehören, sein mögen — bis sie auch diese mit ihrem Wesen und Geiste durchsäuern dürfen. Von parteilosen Minoritäten solcher Art, welche schon die einteilenden Kategorien des heutigen offiziellen Kulturpöbels plus der als »Negativ« notwendig dazugehörigen Massen- und Zeitungswelt strenge von sich zurückweisen, ist für eine wahre Überwindung des Kapitalismus als Kultursystem sehr viel mehr zu erwarten als von allen den Kämpfen, die innerhalb der Formierungen irgendwelcher politischer Parteien und Interessengruppen stattfinden, die ja doch alle, vom Ethos des Kapitalismus umspannt, diese Tatsache um so weniger bemerken, je wilder sie untereinander aufeinander schlagen! —

Gehen wir nicht fehl, so beginnt auch der sog. »Siegeszug des Kapitalismus um die Welt«, der noch

vor kurzem Außenseiter schon zum Monde schielen ließ, ja zu einer Geste des »Umsehens« uns hinter die Erdkugel führte, — ob es da noch irgend einen reinlichen Landfleck geben möchte, den der Bourgeois noch nicht beschmutzte, — seine innere Grenze zu finden. Mögen auch gewisse Schichten der Balkanstaaten, der Türkei, Ägyptens, Persiens, besonders aber Chinas und Japans sich heute eifrigst bemühen, sich die europäischen positivistischen Wissenschaftsmethoden, die zugehörigen Methoden der Fabrikation und des Handels anzueignen und scheint die Universalisierung der kapitalistischen Mechanistik in nächster Nähe: Längst und schon seit Jahren wissen die edleren Vertreter dieser Volkstümer, daß diese fälschlich sog. »Europäisierung« nur die äußerste Hautlichkeit der Seele und des Lebens treffen kann und daß die rassenmäßigen und aus der eigenen Geschichte jener Völker quellenden geistigen Grundeinstellungen in Religion, Ethos, Kunst — ja in allem, was zum Sinne des Lebens gehört, — dabei völlig unberührt bleiben, und nach einiger Vollendung jenes notwendigen Mechanisierungsprozesses und der durch ihn gewährleisteten äußeren zivilisatorischen Verknüpfung der Völkerwelt der Erde ihrer eigensten neuen Aufgaben harren[1]). Und die Besten dieser Länder wissen noch mehr: daß der »Geist«, der ihnen

[1]) Vgl. das Kapitel über die »Solidarität Europas« in meinem Buche über den Krieg.

diese Sendboten Westeuropas als seine letzten Ausstrahlungen zuschickt, an seiner Wurzel, d. h. im Zentrum Westeuropas selbst, im langsamen Absterben begriffen ist. Jedes dieser Länder hat seine Dostojewskys, seine Solovjeffs, seine Tolstoys, die über die Europäisierungswut der heimischen Bürgermassen ironisch lächeln, da sie wissen, daß jenes »alte« Europa, das zu ihnen kommt, in dem Augenblick zusammensinken und einem neuen edleren Europa Platz machen wird, da jene Massen ihrer Völker über den Sieg jauchzen werden, es in ihrer Zivilisation Europa gleichgetan zu haben. Und das wahrhaft »junge Europa« steht dabei auf ihrer Seite! Schon zurzeit glauben nur noch die »Gebildeten« der südamerikanischen Staaten, einige Rumänen, Bulgaren, Serben und Japaner, daß der Fortschritt der »modernen Wissenschaft«, daß z. B. Physiologie und Experimentalpsychologie ihnen Aufschluß über metaphysische Fragen geben werden; über eben jene Fragen, auf die die landesüblichen Religionen antworten. Diese »Gebildeten« glauben das, was bei uns gegenwärtig noch die Masse glaubt, und was die Gebildeten unter unseren Vätern vor zirka hundert Jahren glaubten. Die Zeit ist nicht ferne, wo solche Dinge nur mehr die Australneger glauben werden.

Außerdem werden in Kürze in einer Gesamtausgabe erscheinen

FRIEDRICH THEODOR VISCHERS
DICHTERISCHE WERKE

Lyrische Gänge — Auch Einer — Faust, der Tragödie dritter Teil — Novellen, Gedichte usw.

Vollständig in fünf Bänden

Gebunden Mk. 20.—, in Ganzleder gebunden Mk. 30.—

Als vor zwei Jahren der Kongreß der Ästhetiker in Berlin tagte, da wurde unter allen Vorkämpfern der jungen Kunstwissenschaft der Name Friedrich Theodor Vischer mit am freudigsten und lautesten genannt. Vischer war nicht nur ein Gelehrter von umfassendem Wissen, eine für alles Schöne begeisterte, feurige Natur, er war vor allen Dingen eine Persönlichkeit, und seine mannigfaltigen Schriften sind zugleich leidenschaftliche Bekenntnisse, die schon darum unsterblich sind, weil sie im tiefsten Grunde empfundene Erkenntnis, gefühlte Wissenschaft enthalten. Der Dichter Friedrich Theodor Vischer ist ja niemals dem Gesichtskreis des deutschen Volkes ganz entschwunden, wenn er sich selber auch gern unter allerlei Masken und Namen versteckt hat. »Auch Einer« hat immer zu den klassischen Werken unserer Erzählerkunst gehört. Vischer war aber auch ein Klassiker

der Wissenschaft, ein Mann, von dem ein breiter, befruchtender Strom der Anregung ausging. Die Besten unseres Volkes, Männer wie Gottfried Keller, Heinrich von Treitschke, Ludwig Speidel, haben ihn wiederholt in den Ausdrücken höchster Bewunderung anerkannt.

Als der »Praeceptor Germaniae, als der große Repetent deutscher Nation für alles Schöne und Gute, Rechte und Wahre«, ist er von Meister Gottfried gefeiert worden.

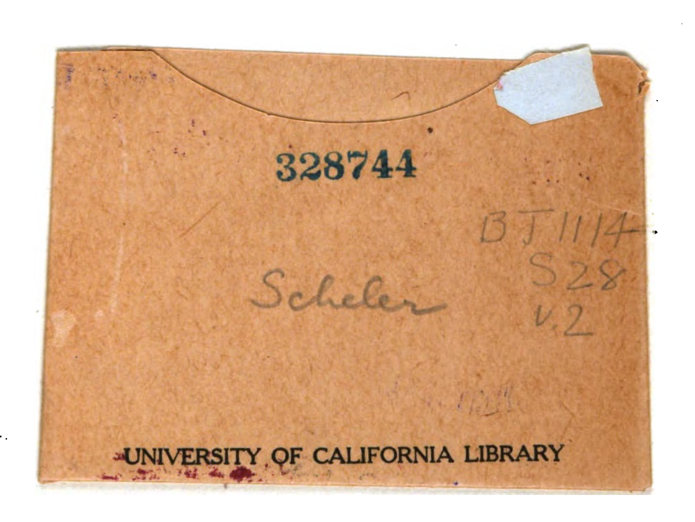
Und über Vischers Ästhetik schreibt Treitschke:

> »Vischer bin ich für sein herrliches, von Unzähligen heimlich benutztes und nie genanntes Werk unendlich dankbar.«

Diesen Klassiker unserer Wissenschaft gilt es für den großen Kreis des deutschen Lesepublikums zurückzuerobern. Bisher wurde er mehr genannt als gekannt, mehr gepriesen als gelesen. Heute, wo der Kreis des Kunstschaffens wie des Kunstgenießens sich immer mehr erweitert, wird eine Orientierung auf dem Gebiete des Schönen auch für den Laien zu gebieterischer Notwendigkeit. Die Schriften von Friedrich Theodor Vischer sind Bausteine am Fundament der gesamten Ästhetik und als solche Großtaten des deutschen Geistes. Vischer war einer der ersten, die die Führung in dieser Wissenschaft dem deutschen Volke errangen.

L. C. WITTICH'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI, DARMSTADT.

Repression
1441


328744
BJ1114
S28
v.2
Scheler
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

